Lucien Lévy-Bruhl

A ALMA PRIMITIVA

Tradução: Souza Campos, E. L. de

VALDEMAR TEODORO EDITOR

Lucien Lévy-Bruhl

A Alma Primitiva

Tradução: Souza Campos, E. L. de
Teodoro Editor
Niterói – Rio de Janeiro – Brasil
3ª Edição: 2025

Original: Lévy-Bruhl, Lucien. *L'âme Primitive*. Paris: 1927.
Traduzido por: Souza Campos, E. L. de
© 2025 desta reedição: Valdemar Teodoro Editor, Niterói, RJ, Brasil.

A alma primitiva

Lucien Lévy-Bruhl

Prefácio

Índice

O objetivo da presente obra é estudar como as pessoas que se convencionou chamar de primitivas representam sua própria individualidade. Eu me propus pesquisar este tema __ de acordo com os resultados obtidos nos trabalhos precedentes __ e descobrir quais as noções que elas possuem de sua vida, de sua alma e de sua pessoa. O exame dos fatos me levou a reconhecer que elas não possuem, propriamente falando, noções. Foi em presença de "pré-noções" que eu me encontrei.

Para evitar qualquer equívoco, eu deve então precisar imediatamente o sentido deste título: A Alma Primitiva. Trata-se de representações que, nas sociedades ditas primitivas, correspondem mais ou menos àquelas que a palavra "alma" implica para nós.

Lucien Lévy-Bruhl.

Introdução

Homogeneidade essencial de todos os seres nas representações dos primitivos

I

Índice

É muito pouco provável que primitivos tenham algum dia dado forma, por pouco definida que fosse, à representação, mais ou menos implícita, que eles possam ter de sua própria individualidade. Interrogá-los sobre isso seria, no mínimo, inútil. Isso só nos levaria a equívocos e mal-entendidos. Suas respostas só mostrariam uma coisa: que o sentido da questão lhes escapou. É preciso então proceder de outra forma. É o estudo de algumas de suas instituições e de seus costumes, é a análise de algumas de suas representações coletivas que permitirá determinar, com a precisão bastante medíocre que o assunto comporta, como os primitivos representam o indivíduo humano, seja em suas relações com seu grupo, seja com ele mesmo.

Se tomarmos essa via indireta __ a única que permite aproximação do objetivo __ somos obrigados a ir mais longe e mais fundo. Será preciso partir das representações coletivas onde se alinham, na mente do primitivo, os seres __ vivos ou não __ e os objetos que o rodeiam. Pois sua própria pessoa não passa, aos seus olhos, de um desses seres ou objetos, dentre os outros. Sem dúvida que há um "sentimento vivo interno" de sua existência pessoal. As sensações, os prazeres e as dores que ele experimenta, bem como os atos que ele sabe ser o autor voluntário, ele os relaciona a ele mesmo. Mas não se segue daí que ele se apreenda como um "sujeito", nem sobretudo que ele tenha consciência dessa apreensão

como se opondo à representação dos "objetos" que não são ele. Atribuir-lhe estas distinções e estas oposições, que ele ignora, seria cair no que William James chamava de "ilusão do psicólogo". Seria, ao mesmo tempo, desconhecer o caráter coletivo dessas representações. Na ideia vaga que o primitivo tem dele mesmo, os elementos provenientes da reflexão do indivíduo sobre si mesmo só entram, como se sabe, em uma parte bem pequena.

As analogias aparentes, frequentemente assinaladas, entre o primitivo e a criança, podem ser enganosas. Só devemos usá-la com precaução e reserva. Mas, sobre o ponto que nos ocupa, elas são singularmente impressionantes. Não é significativo que, na opinião unânime dos observadores, a representação de si mesmo como sujeito só aparece bem tarde na criança? No entanto, sua pequena personalidade se afirma logo cedo e reclama energicamente satisfações. O sentimento que o pequeno indivíduo tem dele mesmo se revela através de reações bem vivas, exigências imperiosas, ciúmes etc. E, no entanto, a criança ainda só se apreende como um ser ou objeto semelhante àqueles que a rodeiam. Ela ainda só fala dela mesma na terceira pessoa. Ela adotou bem naturalmente, com a linguagem das pessoas que ela ouve, a representação que elas têm dela. Anos se passam antes que ela diga "eu". Ela já é observadora, mas ela está ainda muito distante de uma análise psicológica.

Pode-se dizer o mesmo do primitivo. Ele também __ teremos muitas provas disso __ só aparece a ele mesmo como aparece para os outros e como os outros lhe aparecem, sem se opor aos seres ou aos objetos da natureza circundante. Para determinarmos da melhor forma possível a ideia que ele tem de sua própria individualidade, começaremos portanto por examinar como ele representa a dos outros seres, vivos ou mortos e, em particular, a dos membros de seu

próprio grupo social.

Sem entrar aqui na discussão __ aliás, bem apaziguada __ entre o animismo e o pré-animismo, bastará lembrar a representação fundamental, inerente, por assim dizer, à mentalidade primitiva e cuja presença e importância ninguém contesta mais. Para esta mentalidade, sob a diversidade das formas que assumem os seres e objetos, na terra, no ar e na água, existe e circula uma mesma realidade essencial, una e múltipla, material e espiritual, ao mesmo tempo. Ela passa constantemente de uma para outra. É através dela que se explica __ na medida em que essas mentes se preocupam com uma explicação __ a existência e a atividade dos seres, sua permanência e suas metamorfoses, sua vida e sua morte. Esta realidade mística __ espalhada por toda parte e menos representada, a bem dizer, do que sentida __ não pode, como a substância universal de nossos metafísicos, assumir o formato de um conceito. Codrington foi o primeiro que a demonstrou, sob o nome de *mana* e o Sr. Speiser, nas Novas Hébridas, traduziu por *Lebenskraft*. Neuhauss e os missionários alemães da Nova Guiné dizem *Seelenstoff*. É o *zielstof* do Sr. Kruyt e de muitos outros cientistas holandeses. É a *Potenz*, do Dr. Pechuël-Loesche, de Loango etc. Nenhum termo de nossas línguas corresponde exatamente às palavras usadas pelos primitivos para designar essa essência refratária à definição. Será mais sábio nos atermos a descrições que se completem e se corroborem mutuamente.

A de Codrington é bem conhecida. As seguintes são provenientes da Nova Guiné inglesa.

O Sr. Holmes, expondo o que os nativos do delta do Purari entendem por *imunu*, sublinha que esse princípio está, ao mesmo tempo, presente em toda parte como uma força impessoal e, no

entanto, individual nos indivíduos.

> *Ele estava unido a todas as coisas, nada acontecia fora dele, nenhum ser, animado ou inanimado, podia existir sem ele. Era a alma das coisas... Ele tinha uma personalidade, mas somente de acordo com as características específicas do ser onde residia... Ele podia ser bom ou maléfico. Ele podia causar dor ou senti-la. Ele podia possuir e ser possuído. Intangível, ele podia, no entanto __ como o ar, como o vento __ manifestar sua presença. Ele penetrava tudo o que constituía a vida, aos olhos das pessoas do delta do Purari. No entanto, ele não era o* ***rokoa****, ou seja, a vida, a energia. Ele era o* ***imunu****, que eu me atrevo a traduzir por "alma"* ***(soul, living principle****), ou seja, o que faz com que cada coisa exista tal como nós a conhecemos e distinta das outras que, elas também, lhe devem sua existência.*[1]

Outro observador dos mesmos nativos trouxe à luz, se posso dizer assim, a obscuridade essencial desta representação. Escreve ele:

> ***Imunu*** *é uma dessas categorias amplas e indistintas cujo conteúdo emocional é mais claro do que o intelectual. As máscaras, os zunidores, são* ***imunu****. Muitas outras coisas, os encantamentos de caça, as velhas relíquias, as esculturas grotescas, as "aberrações da natureza" etc. são também, em geral, chamados de* ***imunu****. Da mesma forma, uma árvore excepcionalmente alta, os grandes rios etc.* ***Imunu*** *não é material nem espiritual. Não se pode dizer também que o verdadeiro* ***imunu*** *seja alguma coisa de imaterial e o objeto concreto seja seu alojamento terrestre.*

A única maneira certa e satisfatória de tratar a ideia de ***imunu*** *seria enumerar todos os usos desta palavra... Parece preferível olhar este termo, em sua acepção mais ampla, mais como um adjetivo do que como um substantivo. Ele designa mais uma qualidade, ou um conjunto de qualidades do que uma coisa. Pergunte a um nativo: "O que é* ***imunu****?" Ele ficará, naturalmente, totalmente desconcertado. Ele mostrará este ou aquele objeto __ e a variedade deles pode ser embaraçosa __ e dirá "Eis o que é* ***imunu****". São objetos bizarros ou misteriosos ou secretos. Eles são sagrados, no sentido de que não se pode tocá-los e nem mesmo se aproximar deles. Eles possuem um tipo de poder para o bem e para o mal. Eles são conservados com todo o cuidado. O tempo parece aumentar seu* ***mana****. Eu indiquei que o aspecto emocional da atitude do nativo em presença do* ***imunu*** *é também o que pode mais corretamente guiar em sua interpretação. Tudo o que o nativo teme, por causa do mal que pode lhe ocasionar; tudo o que ele teme, por causa de sua estranheza; tudo o que ele bajula, para obter favores; tudo o que ele conserva com amor... ele vos dirá que é* ***imunu****.*[2]

Estas duas descrições não são menos instrutivas por suas diferenças do que por sua concordância. O Sr. Holmes acentua mais o aspecto do *imunu* em que ele aparece como a substância dos seres e, por isso, ele faz da palavra, de preferência, um substantivo. O Sr. Williams, que insiste no lado emocional da representação, vê mais no *imunu* uma qualidade do que uma substância e tomaria com mais boa-vontade a palavra como um adjetivo. Os dois reconhecem que este tipo de representação não tem correspondente exato em nosso pensamento. A noção de *imunu* __ ao mesmo tempo abstrata e

concreta e misturada com elementos emocionais __ fica necessariamente indistinta aos nossos olhos, mesmo que perfeitamente satisfatória para a mentalidade primitiva.

Da mesma forma, Sir Everard Im Thurn destaca, com relação aos nativos da Guiana Inglesa:

> *Para o nativo, todos os objetos, animados ou inanimados, parecem ser exatamente da mesma natureza; eles só diferem pela forma de seus corpos, o que é puramente acidental... É muito difícil para nós compreendermos bem esta ideia nativa de identidade fundamental e completa do ser humano e dos outros animais, exceto no que diz respeito à forma do corpo. E é ainda mais difícil compreender que a ideia dos nativos é mesmo ainda mais ampla do que isso e ela não faz nenhuma diferença __ sempre excetuando a forma do corpo __ entre os objetos animados e os inanimados.*[3]

Assim, a mentalidade primitiva pensa e sente, ao mesmo tempo, todos os seres e os objetos como sendo homogêneos, ou seja, participantes de uma mesma essência ou de um mesmo conjunto de qualidades. O que mais lhe importa, não é dispô-los em séries de classes, de gêneros e de espécies, nitidamente distintas umas das outras e correspondendo a uma escala de conceitos, de extensão e de compreensão logicamente definidos. Ela procura, antes de tudo, descobrir nos objetos que atraem ou retém sua atenção, a presença, o grau de intensidade e, por mais estranho que isto nos pareça, as disposições benéficas ou hostis dessa essência, ou força, ou *mana*, ou *imunu*, ou qualquer que seja o nome que se venha a chamá-lo. Ela precisa se precaver contra os perigos com que ela se sente ameaçada a cada instante e este medo direciona sua atitude com relação aos seres e aos objetos.

Não é, portanto, a busca do saber que orienta esta representação dominante em sua mente. Sem dúvida que o "primitivo" e sobretudo o curandeiro ou o feiticeiro __ em geral a pessoa mais inteligente do grupo e mais instruída em suas tradições __ quase nunca é tão ignorante quanto seríamos tentados a pensar. Mesmo nas sociedades que classificamos como muito baixas, ele sabe distinguir as raças e as variedades das plantas que o interessam. Ele conhece as características e a maneira de viver dos animais, insetos, pássaros, peixes etc. Só para citar um exemplo, entre os Papuas da Ilha Mailu (Nova Guiné inglesa),

> *os nativos, sem nenhuma dificuldade, me fornecem os nomes de cento e dezessete árvores, compreendendo trinta e sete árvores diferentes que produzem frutos comestíveis. Eles me dizem, em muito pouco tempo, os nomes de cento e noventa e um peixes e de sessenta e nove crustáceos comestíveis, que eles retiram dos recifes ou que desenterram da areia das praias.*[4]

E o resto segue na mesma ordem de ideias.

Mas este saber bastante preciso que o primitivo possui e utiliza, ele pouco se preocupa em estender e aprofundar. Ele se contenta em transmiti-lo tal como ele o recebeu. Sem desconhecer seu valor prático, ele não o aprecia como nós. Para ele, as características objetivas que permitem distinguir os seres, mesmo muito próximas umas das outras, são sem grande importância, exceto quando ela tem um significado místico. Aí ele se serve do conhecimento preciso que ele possui; do contrário, ele não se interessa por isso, pois o papel que isso tem em sua atividade é totalmente subalterno. É, antes de tudo, da força ou das forças misteriosas, invisíveis, espalhadas por toda parte, que depende o

sucesso ou o insucesso na caça, na pesca, no cultivo das plantas e, em geral, em todos os empreendimentos em que o nativo se envolve. São elas que ele trata de convencer, apaziguar e tornar favoráveis.

Quando inteligências e sensibilidades assumiram este aspecto, desde tempos imemoriais, pouco lhes importa que os seres pareçam mais ou menos afastados ou próximos uns dos outros, por sua forma visível e suas propriedades objetivas. O primitivo vê bem, como nós, a distância que separa, grosso modo, uma pedra de uma árvore e esta árvore de um pássaro ou de um peixe. Mas ele não se prende a isso, porque ele não a sente como nós. A forma dos seres só o interessa enquanto ela permite adivinhar o que eles possuem de *mana* ou de *imunu* etc. Ele não vê, portanto, nenhuma dificuldade nas metamorfoses mais incríveis para nós. Os seres podem, num piscar de olhos, mudar de dimensões e de forma. Todos são receptáculos das forças místicas e, às vezes, um ser insignificante em aparência contém uma quantidade temível delas. Sob sua extrema diversidade aparente, eles apresentam, portanto, uma homogeneidade essencial. O primitivo não precisa estudá-los nem conhecê-las mais para estar certo disso. Mas, em troca, em seu desejo de atingir os fins a que ele se propõe, ele jamais acreditará ter feito o suficiente para se conciliar com as forças místicas das quais todos esses seres, animados ou inanimados, tão diferentes aos nossos olhos, são os receptáculos e os veículos.

II

Índice

Talvez o melhor meio de explicar esta atitude e as representações coletivas de onde ela provém seja através de um exemplo. Eu o retirarei de um memorável opúsculo do missionário

Br. Gutmann[5], intitulado **L'Apiculture Chez les Dschagga**. O Sr. Guttmann é o autor de uma série de excelentes trabalhos sobre esses Bantos do Kilimanjaro.

O Sr. Gutmann lembra primeiramente seu provérbio: "Em todos os aspectos, as abelhas são seres humanos", que expressa sua admiração e seu respeito por esses maravilhosos insetos. Eles, no entanto, não penetraram o mistério da vida e da atividade das abelhas. Eles possuem apenas uma ideia imperfeita de sua organização social e de seu trabalho. Estes conhecimentos e o poder que eles lhes propiciariam, eles suprem multiplicando as práticas místicas. Eu só posso dar aqui uma enumeração bem reduzida delas. Eu só citarei os principais, os "cabeçalhos dos capítulos".

A primeira conjuração (*Beschwörung*) é dirigida ao machado destinado a abater a árvore cujo tronco servirá para fabricar os tubos das colmeias. O ferro deste futuro machado é levado até o ferreiro com uma oferenda de cerveja. O homem chega acompanhado de suas mulheres e de seus filhos e, ao chegar, ele pronuncia palavras de bom augúrio. Todos fazem como ele. "Ferro, propicie-nos o grande e o pequeno rebanho! (que será comprado com a produção do mel). Machado, propicie-nos uma colmeia que faça prosperar nossas crianças!"

Para levar o ferro para ser bento pelo ferreiro, o homem se levanta antes do amanhecer, a fim de não encontrar ninguém que possa exercer uma influência maligna sobre o ferro. O ferreiro se põe a trabalhar imediatamente. Enquanto o fole funciona, novas conjurações, onde o homem relembra todos os criadores de abelha que ele conheceu, a fim de atrair suas abelhas para sua colmeia. "Vamos, abelhas! Venham para a minha colmeia, que eu vou construir com este machado!" Este não deve servir para cortar

madeira. Nenhuma mão deve tocá-lo, a não ser a do apicultor e, principalmente, jamais uma mão feminina. Um cuidado particular é dedicado à fabricação do facão usado para cortar o mel, que termina em forma de serpente e é fixado num pedaço de madeira longo de uns 40 a 50 centímetros. Enquanto faz seu trabalho, o ferreiro expressa seus desejos, batendo no ferro: "Que este facão sirva fielmente seu senhor!... Que entre suavemente na colmeia sem colocá-la em polvorosa!... Que suas abelhas não o abandonem!... Que a colmeia não se desmanche, que as abelhas não fujam! Quando o criador pegar a estrada com este facão, que ele não encontre nada de mal no caminho etc."[6]

Quando a equipe habitual de quatro homens vai para a floresta abater a árvore cujo tronco fornecerá a colmeia, as conjurações dirigidas à árvore antes de jogá-la abaixo e antes de ser cortada, variam de acordo com a espécie. Escolhe-se de preferência o *msedi*, um gigante da floresta, cuja madeira é das mais duráveis. O chefe da equipe aplica o machado no tronco e diz, erguendo-o quatro vezes: "*Msedi*! Você, que é tão grande... foi a miséria que me trouxe até você. Eu tenho filhos. Eu preciso de cabras e bois... Você, *Msedi*, se você puder, traga as abelhas! (Ele enumera os lugares de onde se pode atraí-las.)"

Outra árvore, o *mringa*, que só é encontrada na zona cultivada pelos Dschaggas, demanda, quando se vai abatê-la, conjurações especiais. Chama-se a irmã do seu proprietário. Este não pode tomar parte da operação. Tudo o que se faz para beneficiar a árvore é apresentado a ela como preparativos para seu casamento. No dia anterior ao abate, o proprietário vai até ela com oferendas: leite, cerveja, mel etc. "Minha criança, que vai me deixar, eu te dou a um homem, que vai se casar com você, minha filha!... Eu não creio que

te obrigo a este casamento, mas você é adulta agora... Minha criança, que me deixa, que tudo corra bem para você!...” No dia seguinte, ele se ausenta para não ser obrigado a assistir ao abate da árvore, quando seu comprador chegar. Em seu lugar, uma mestra de cerimônias __ sua irmã __ é encarregada de entregar a árvore àqueles que vem procurá-la, exatamente como uma noiva é entregue aos amigos de seu futuro marido. Realizados os ritos, começa-se a golpear a árvore com o machado. Neste momento, o chefe da equipe diz: “Oh, criança de um homem que você vai deixar! Nós não te abatemos, nós te casamos! E não pela força, mas com doçura e bondade...” Ele termina pela conjuração às abelhas, como no caso do *msedi*. Enfim, a árvore cai por terra. Enquanto os homens estão ocupados ao redor do gigante abatido, seu proprietário chega, como que por acaso. Ele fica chocado com esse espetáculo. Ele se lamenta como se tivesse sido vítima de um crime. Ele chegou tarde para impedi-lo. “Vocês roubaram minha irmã!...” Estas palavras e muitas outras semelhantes devem convencer a árvore de seu ressentimento. Os outros fazem o impossível para acalmá-lo. Eles lhe dizem com convicção que tudo acabará bem para sua irmã e ele mesmo. No fim, a paz é restabelecida.

Enquanto se limpa a árvore para fabricar as colmeias, novas conjurações são dirigidas __ seguindo o ritmo dos golpes __ ao próprio machado, às abelhas que ficarão na colmeia e às abelhas dos outros criadores. Elas são acompanhadas por maldições contra todos aqueles que quiseram __ através de encantamentos e feitiçarias __ prejudicar as abelhas e seu lar.

Terminada a colmeia, adapta-se uma alça nela, com um gancho para suspendê-la. Este, é feito da madeira de certas árvores; mesmas cerimônias e mesmas conjurações para assegurar o sucesso

quando se bota abaixo essas árvores. Pede-se desculpas a elas pelo que fizeram os antepassados, porque eles eram pobres e precisavam de crianças e de rebanhos.

Trata-se agora de colocar as colmeias em seus lugares. Na floresta, elas são colocadas bem baixo, às vezes ao alcance das mãos. Elas não correm perigo, já que ninguém passa por ali. Mas, na estepe, elas são suspensas bem alto, às vezes a vinte metros acima do solo, na extremidade de poderosos galhos. Para colocar e retirar as colmeias lá de cima é preciso estabelecer uma técnica especial e fabricar, com cascas de árvores e cipós, grossas cordas e fios. Uma "inesgotável" série de conjurações é novamente necessária aqui para assegurar o sucesso final do criador. Conjurações dirigidas (eu só cito as principais) ao baobá, de onde se vai tirar a casca e à corda trançada com ela. Quando ela é terminada, é feita uma oferenda de alimentos a ela e ela é assim introduzida na vida comum da aldeia e dos parentes. Formulando votos de felicidades a ela, ela é esfregada com todos os frutos comestíveis, exceto aqueles que as abelhas não visitam. Procede-se da mesma maneira para com o fio __ que será usado para lançar a corda por cima do galho onde o criador irá colocar a colmeia __ e a pedra que será atada a este fio etc. No fim desse dia, os cordames são suspensos na casa dos homens. Uma maldição é pronunciada contra qualquer um que os toque sem ter o direito de fazer isso, exercendo assim uma influência maligna sobre eles. O apicultor passa a noite perto deles. Nesse momento, o "velho dos ritos" lhe ensina quais alimentos e, em particular, quais plantas ele deve se abster durante todo o tempo em que estiver ocupado com a criação das abelhas. As plantas que têm uma influência funesta e aquelas que são detestadas pelas abelhas lhe são especialmente proibidas.

A árvore onde o apicultor suspende suas colmeias tem para ele a maior importância. Através de conjurações e sacrifícios ele se faz seu protetor e um laço é estabelecido entre a raça da árvore e a do homem[7]. Aprecia-se, como um portador particular de felicidade, o *mrie*, o rei das árvores. A conjuração tem por objetivo conseguir suas boas graças. Invoca-se o exemplo de seus irmãos, que distribuíram suas bênçãos aos homens e a pobreza, que encoraja a equipe a se aproximar dele. Suplica-se a ele que não faça cair o homem que o escale, que não derrube a colmeia, que proteja o apicultor contra seus inimigos, que ele não encontre leopardos, rinocerontes etc. em seu caminho! Nesse dia, contenta-se em marcar a árvore.

Sempre se escolhe um dia fasto para a colocação da colmeia. Antes de começar, come-se bananas de todas as espécies (exceto uma) e joga-se no tronco da árvore saliva misturada com suco dessas frutas e mel, repetindo uma prece. Em seguida acontece __ acompanhada de um grande número de ritos e conjurações __ a colocação das colmeias.

Eu deixo de lado um extraordinário número de cerimônias e de preces e pulo para a colheita do mel. O apicultor Dschagga não está sobremaneira preocupado, como o nosso, com as picadas. Ele sabe que se livrará delas trabalhando à noite e usando a fumaça de algumas tochas. O que ele teme são os guerreiros errantes, os animais ferozes e as cordas ou ramos que se rompem. Ele providencia então um bom talismã de estrada, onde entram os ingredientes mais diversos, queimados e reduzidos a cinzas. Se ele percebe animais ou homens, ele soprará essa cinza em sua direção e, assim, ele se tornará invisível. Esse talismã mágico é também um oráculo. Antes de partir, o apicultor o coloca sobre a palma de sua

mão e sopra para o lado para onde ele vai. Se o vento sopra a cinza para ele, é um sinal de que um infortúnio o atingirá na estrada ou no seu objetivo e ele fica em casa. No outro dia, ele interrogará novamente o oráculo. Uma vez junto à árvore e antes de subir nela, novas preces, novas conjurações etc.

Quando todas as colmeias desceram e tudo terminou, o mais velho da equipe suspende o machado com as duas mãos. Os outros estendem seu braço direito. Ele esfrega quatro vezes o machado na árvore e diz: "Descanse em paz, *mrie*, rei das árvores! Nós te devolvemos sua abelha-rainha. Cuide bem dela, como você fez até aqui! Seja nosso amigo da próxima vez, como foi desta etc."[8]

Por fim, resta dizer que, ao longo das operações, cujos detalhes omitimos, preces e conjurações são dirigidas, num grande número de vezes, às próprias abelhas e à sua rainha.

Tudo isso, explica o Sr. Gutmann, está estreitamente ligado ao culto aos ancestrais. Não através de associações de ideias que possamos facilmente apreender e expressar, mas através de um sentimento constante e profundo, embora difícil de definir. O Dschagga que, durante suas operações, conjura o ferro, o machado, a árvore, a corda, o fio, a colmeia, a abelha etc. para que lhes sejam favoráveis, tem a convicção de que tudo vai dar certo porque seus ancestrais procederam da mesma forma e obtiveram assim o mel das abelhas. Ele tem também o sentimento, mais vago mas não menos certo, de que os ancestrais das árvores e das abelhas fizeram o que foi pedido por ele para que seus descendentes atuais fizessem e que estes são também estreitamente solidários com seus ancestrais da mesma forma que ele o é com os seus.

É um estado estranho para nós, que temos dificuldade em compreendê-lo, mas que é muito natural para o "primitivo", por

causa da essência comum que ele imagina __ ou melhor, sente __ existir em todos os seres com os quais ele se relaciona.

Poder-se-ia perguntar: você pensa seriamente que o Dschagga dirige uma prece ao ferro, ao machado, ao seu cabo, à árvore que ele vai abater, ao cipó, ao cabo, ao fio, à colmeia, ao facão de mel etc., como se estes objetos pudessem lhe conceder ou lhe recusar seu favor e sua ajuda, assegurar ou impedir seu sucesso? Que ele lhes atribui sentimentos e uma vontade, como seres conscientes? A isto é permitido responder: o Dschagga não faria isso, certamente, mais do que nós, se ele tivesse desses seres e desses objetos tão diversos, a ideia que nós temos deles. Se ele soubesse a que ponto a estrutura de um pedaço de ferro difere da estrutura de uma árvore e de um cipó e a natureza desses vegetais da natureza dos insetos como a abelha e, enfim, a natureza das abelhas da natureza dos humanos. Mas ele ignora isso e não se preocupa com isso. Ele não faz nenhuma ideia dos "reinos da natureza", nem das propriedades fundamentais dos seres que nela são classificados. Para ele, os seres se definem (se é que ele pensa em defini-los) pelo que eles possuem de força mística, seja de forma constante ou num dado momento. Sob este ponto de vista, um pedaço de ferro pode ter uma influência benéfica ou nefasta sobre o destino da pessoa que o emprega, assim como a árvore na qual ele sobe. O homem conjurará, portanto, igualmente o ferro e a árvore, fará oferendas aos dois e recorrerá a todos os meios em seu poder para que sua influência aconteça no sentido que ele deseja. Quanto às classificações, ele só conhece as místicas (O Sr. Gutmann diz, em várias ocasiões: totêmicas).

Não imaginemos que o Dschagga conceba inicialmente o ferro, o machado, a árvore etc. um pouco como nós e que, em seguida, ele lhes atribua uma consciência e uma vontade capazes de

conceder ou recusar o que lhes é pedido. Se ele fala com eles, se ele os bajula, se ele os engana, se ele suplica a eles, se ele os conjura, se ele traz oferendas para eles, não é por que esses objetos inanimados sejam como pessoas. É que ele sente neles a presença de uma força que precisamente não é nem pessoal nem impessoal e que ele não se distingue deles.

III

Índice

Sendo assim, não nos surpreenderemos em ver os minerais (sobretudo as pedras e as rochas) serem uma coisa bem diferente para os primitivos do que eles são para nós. De acordo com os nativos das Índias holandesas, diz o Sr. Kruyt, os animais e as plantas morrem, mas não as pedras. Estas são para a terra o que os ossos são para o corpo. Elas participam, portanto, de sua natureza e elas têm direito ao mesmo respeito que ela. Daí, o mal-estar e a inquietude dos nativos, quando eles veem os europeus atacarem as pedras e os rochedos a golpes de martelo ou de outra forma; sentimento que os mineradores e os prospectores têm que levar em conta. Por exemplo, na Nova Guiné holandesa, por causa da construção de uma estrada, explodiram-se alguns rochedos. Os papuas pensaram que, por causa disso, uma epidemia aconteceria nos poros da região[9].

Perto de um rochedo ou de uma pedra qualquer, o primitivo passará sem lhe prestar atenção. Mas, por pouco que alguma coisa neles atraia seu olhar e impressione sua imaginação __ seja por sua forma bizarra, sua posição estranha, sua dimensão anormal __ e logo eles assumem o caráter que os fazem serem chamados de *imunu* pelos papuas do delta do Purari, de *wakan* pelos nativos das

planícies da América do Norte e quase em toda parte, por um nome análogo. Carregados de força mística, eles podem exercer sobre a sorte do nativo e dos seus, uma influência feliz ou nefasta. Ele tentará então, conforme o caso, evitá-lo, se conciliar com ele, ou até mesmo captar essa força. Se ele consegue se apropriar dela, ele aumenta então seu próprio *mana* ou *imunu*.

Tais são, por exemplo, as "pedras sagradas" que, na Nova Caledônia e em muitos outros lugares, acredita-se indispensável ao sucesso das culturas. Sua forma lembra mais ou menos aquela do inhame, da batata doce etc. dos quais se deseja uma colheita abundante. Por ocasião da semeadura, elas são plantadas nos campos em grande cerimônia. Feita a colheita, elas são retiradas e guardadas cuidadosamente até a próxima estação. Sua força mística se comunica à terra dos campos, às plantas que nela crescem e ela as faz frutificarem.

O Sr. Elsdon Best observou esse costume na Nova Zelândia. Ele vê nessas pedras um tipo de talismãs ou de *mauri* (estudaremos mais tarde o sentido deste termo). Diz ele:

> *São imagens grosseiramente talhadas, de dimensões muito pequenas, digamos de uns trinta a quarenta centímetros de altura ou um pouco maiores... Em tempo comum, uma imagem em pedra deste tipo era guardada num lugar sagrado (tabu) da aldeia. Quando se faziam as semeaduras, ela era levada ao campo e colocada em sua extremidade. Feita a colheita, ela era devolvida ao lugar* ***tabu****.*
>
> *Atribuía-se a essas imagens de pedra um efeito benfazejo sobre as plantas em vias de crescimento, por causa do poder e da influência dos deuses que elas representavam. Uma parte da produção do primeiro tubérculo plantado servia*

de oferenda para a pedra-talismã.[10]

Entre os Maoris, uma verdadeira religião e até mesmo uma teologia se desenvolveram. É por isso que o Sr. Elsdon Best fala de deuses. Na Nova Caledônia e em outras sociedades de mesmo nível o *mana* reside na própria pedra e é revelado por sua forma.

O Sr. W. E. Armstrong, em seus memoráveis trabalhos sobre os nativos da Ilha Rossel (na extremidade oriental da Nova Guiné), lançou luzes sobre as representações difíceis de definir e que estão no fundo das crenças deste tipo. Ele insiste em uma noção muito particular, especial a esses nativos, que a chamam pelo nome de *yaba*.

> *Em geral o **yaba** consiste em uma porção de terra, de recife, ou até mesmo de mar, em uma pedra, ou uma árvore ou qualquer outro objeto visível e em um defensor, que é, geralmente, uma serpente. Se ele encontra justamente uma serpente da espécie desejada nas proximidades, o nativo pode interpretar sua presença tomando-a como este defensor. A pedra __ ou qualquer que seja o objeto __ é, naturalmente, uma outra coisa, diferente daquilo que aparece aos seus olhos. Parece que, em quase todos os casos, ela possui um tipo de dupla existência, como os deuses, pois ela tem uma existência no Temewe (abrigo subterrâneo ou submarino que o Sr. Armstrong compara ao Alcheringa mítico dos Aruntas dos Srs. Spencer e Gillen) onde ela tem a forma humana. De fato, parece que há na mente dos nativos a ideia vaga de que a verdadeira pedra pode ser, ao mesmo tempo, uma pedra na Ilha Rossel e, por outro lado, uma pessoa ou, talvez, mais correto seria dizer, um espírito ou uma divindade, no Temewe.*[11]

Por mais incrível que possa parecer esta representação, nós não a tomaremos como incrível ou incompreensível. Ela nos revela complexidades insuspeitadas na mentalidade primitiva. Por razões fáceis de adivinhar, os primitivos as mantém secretas o máximo que eles podem e ao abrigo das indiscrições profanas dos brancos. Encontraremos muitas outras semelhantes a estas.

Na ilha Kiwai, também na Nova Guiné, pedras sagradas desempenham um papel importante em uma das cerimônias de iniciação chamada *mimia abere*.

> *Ao entrarem na sala de reunião, os iniciados são levados, muito solenemente, ao pilar principal da casa, para verem os* ***mimia abere****, as pedras sagradas (ou figuras em madeira, conforme o caso). Ergue-se com cuidado o véu que as cobre e os iniciados contemplam pela primeira vez um dos tesouros mais sagrados da tribo: duas pedras velhas trazidas pelo mar, com grosseiros esboços de rostos humanos pintados sobre elas... É dada aos iniciados a advertência habitual: se eles revelam o que acabam de ver, ou se dão qualquer informação sobre isso, eles serão mortos. Depois, as pedras são de novo respeitosamente cobertas com plantas* ***mimia****... Após a festa, um dos anciões dirige às pedras o seguinte discurso: "Nós demos esta festa para vocês. Nós decoramos para vocês todas as casas. Nós desejamos que vocês cuidem para que não fiquemos doentes. Nós desejamos que vocês zelem pelo nosso bem-estar. Vocês ficarão agora debaixo da casa". Elas são descidas para lá, com efeito. O orador continua: "Durmam agora debaixo da casa. Nós dançamos para vocês e na próxima vez que celebrarmos esta cerimônia* ***mimia****, nós subiremos vocês para a casa". Essas pedras*

sagradas são, evidentemente, "encarnações" dos ancestrais, talvez os primeiros pais da tribo.[12]

Numa das ilhas ocidentais do Estreito de Torres, existem pedras que foram pessoas e que andam. "Havia duas pedras chamadas Kol; uma, em Zaub e a outra em Er. Uma vez ao ano, essas pedras __ acredita-se __ rolam sozinhas através da ilha e tomam o lugar uma da outra"[13]. Nas Novas Hébridas, diz o Sr. Speiser:

> *Sommerville escreve que, em Malekula, grandes blocos de pedra são vistos como a forma corporal dos ancestrais. Este é o caso, em quase toda parte, dos monólitos que são erguidos sobre as tumbas... O mesmo acontece para os paredões rochosos do sombrio promontório Tuki-Tuki, em Fate. É lá que se encontra a entrada para o inferno e umas pedras enormes representam as almas dos ancestrais. Teme-se particularmente um rochedo alto de forma cônica e entortada acima do mar e que fica a nordeste de Fate. Este é a "encarnação" de um chefe lendário chamado Namote e quando o barco passa perto dele, "os nativos, assustados, abaixam a cabeça e rezam".*[14]
>
> *No Timor, é muito frequente ver pedras serem objeto de culto. A maior parte delas não possui, no entanto, nenhum poder nelas mesmas. Aquelas que aparecem nos funerais representam simplesmente o morto, enquanto que outras são altares... Mas os nativos do Timor também acreditam em pedras que possuem um certo poder de tornar as pessoas doentes ou de fazer fracassarem as colheitas... É o adivinho que diagnostica essas pedras. Quando ele descobre uma delas*

nas proximidades de uma casa, geralmente não há outro remédio a não ser deixá-la e ir se estabelecer em outro lugar... da mesma forma atribui-se uma virtude especial às pedras que são talismãs de guerra.[15]

Representações semelhantes são, geralmente, encontradas em outras regiões. Dois exemplos bastarão, sem dúvida. Entre os Nagas, do nordeste da Índia, diz o Sr. Hutton,

encontramos muito "animismo", particularmente com relação às pedras. A aldeia Sema de Lazemi é orgulhosa de possuir um casal de pedras __ macho e fêmea __ que se multiplica e gera filhos a cada ano. As mesmas crenças são encontradas em todas as tribos Naga.[16]

Há pedras mágicas que são colocadas nos celeiros para assegurar a prosperidade de seu senhor e para defendê-lo das devastações dos ratos. Outras pedras chamadas ***aghucho*** *(negras, com uma camada branca no meio) se reproduzem e geram filhos. A prova disso está em que sempre se pode ver um grande número de pedrinhas nos arredores do lugar onde estão as* ***aghucho****. Com o tempo, estas crescerão, se tornarão* ***aghucho*** *e se reproduzirão, por sua vez. Na maior parte das aldeias Sema, aprecia-se as* ***aghucho*** *porque elas propiciam o sucesso na guerra.*[17]

*Outras pedras mágicas (****anagha ashega****) se reproduzem e crescem como as* ***aghucho****. As* ***anagha*** *são colocadas no arrozal e contribuem para a abundância da colheita, assegurando sua conservação e, entre outras funções, combatendo os ratos que vem comer e estragar o arroz. Isso está provado através das marcas deixadas pelos dentes dos*

*ratos sobre toda a verdadeira **anagha**. As pedras irregulares são comparadas com as patas de trás do porco, com a cabeça do cervo etc. Elas contribuem para propiciar animais, domésticos ou selvagens. Estas __ as **ashega** __ são guardadas em casa, para assegurar o sucesso na caça e a prosperidade e fecundidade do rebanho.*[18]

Por fim, um último fato que lembra aquele relatado pelo Sr. Armstrong.

> *Uma pedra negra, com uns quarenta centímetros de comprimento, encontrada nos campos por volta de 1906, havia se tornado, em 1912, objeto de um culto regular. Ela possui um intérprete que se comunica com ela através dos sonhos. Ela lhe aparece em forma de um ser humano. Dizem também que ela caminha de noite com esta forma. Ela foi colocada em um nicho, num buraco de uma falésia, onde uma ou duas pessoas apenas podem se aproximar dela por vez. Dizem que ela prediz o sucesso ou o fracasso dos empreendimentos comerciais... Ela cresce e dizem que ela já aumentou em vários centímetros de comprimento desde que apareceu... São oferecidos sacrifícios a ela.*[19]

Para concluir este assunto das representações relativas às pedras, entre os Bantos de Ruanda, "a dificuldade de fazer os negros entenderem que o reino vegetal leva vantagem sobre o mineral vem do fato de que eles estão convencidos de que as pedras brotam 'por intussuscepção' e que elas são dotadas de um desenvolvimento real, embora lento"[20]. Esta convicção, que é quase universal, torna menos estranhas do que parecem inicialmente, as crenças que acabam de ser relatadas.

IV

Índice

Como as rochas e as pedras, as árvores podem ter um caráter sagrado. Geralmente se acredita em um parentesco estreito dos humanos com as plantas e as árvores. Eu só mostrarei aqui alguns testemunhos significativos.

Diz o Sr. Elsdon Best:

> *O Maori de antigamente olhava as árvores com olhos bem diferentes dos nossos. Quando o Maori entrava numa floresta, ele se sentia no meio de seus próximos, pois os humanos e as árvores não tinham uma origem comum, sendo, tanto um como o outro, descendentes de Tane? Então ele se encontrava, por assim dizer, no meio de seus parentes e essa floresta tinha um princípio de vida* ***tabu*** *(sagrado), exatamente como os humanos possuem um. Assim, quando o Maori queria abater uma árvore para construir uma canoa ou uma casa, ele era obrigado, por duas razões, a realizar um rito de apaziguamento antes de poder matar um dos descendentes de Tane. Ele via, nessas árvores majestosas, pessoas pertencentes ao ramo mais antiga dessa grande família. Ele sentia antigas influências estranhas que provinham da crença no "animismo". Ele ouvia vozes de seres invisíveis no farfalhar dos ramos, no murmúrio do vento, no ruído das águas que caem.*[21]

Abater uma árvore é, portanto, um assunto sério. Vimos a pouco o que ela exige de cerimônias, de preces, de conjurações e de oferendas, entre os Dschaggas. Geralmente se procede neste assunto com muitas precauções, sobretudo quando, ao parentesco por assim

dizer geral entre o vegetal e os humanos, se junta um laço mais direto e mais pessoal com a árvore com que se vai lidar.

Na ilha Kiwai,

> *quando os nativos decidem fazer uma nova horta, eles têm medo de abater uma grande árvore, que pode ser o lar de um* ***étengena*** *(um tipo de espírito). Uma grande árvore que cresceu perto de uma horta que os parentes do nativo plantaram, jamais será tocada por ele. "Se você abatê-la, é o seu próprio corpo que você corta e quando esta árvore estiver seca, você também estará morto", me diz um de meus informantes. Às vezes, uma pessoa que quer abater uma árvore, começa por pedir ao* ***étengena*** *que a deixe e que vá se alojar em outro lugar... A árvore tem uma má-vontade particular com relação aos estranhos e, por esta razão, as pessoas não gostam de ir sozinhas nas hortas dos outros. Um pai levará seu filho com ele de tempos em tempos à sua horta e levará até à árvore do* ***étengena****, a fim de que o espírito possa aprender a conhecer este menino e se tornar simpático a ele. O espírito compreenderá.*[22]

Esta observação foi recolhida em *pidgin-english*, uma língua bem pobre e pouco própria para captar nuances. A árvore aqui é muito pouco distinta do espírito que habita nela. Sem dúvida que, para entender bem as representações do nativo, é da própria árvore (em sua essência mística), não propriamente do espírito que habita nela, que ele teme a influência nefasta para seu filho.

Diz o Sr. Skeat:

> *Visivelmente mortas e até mesmo secas, as árvores podem ainda manter a alma que as animava enquanto vivas.*

Desta forma, as instruções relativas à realização dos ritos necessários por ocasião do lançamento de um barco, compreendem uma invocação às árvores que forneceram a madeira. Estas seriam então representadas como capazes, de alguma maneira, de receber impressões e comunicações feitas de acordo com as formas e com as cerimônias adequadas.[23]

Isto é traduzir em linguagem expressamente animista __ como o Sr. Skeat faz habitualmente __ representações que não possuem, talvez, um caráter tão marcado na mente dos nativos. O fato relatado por Skeat se coloca por si mesmo, por assim dizer, ao lado daqueles bem semelhantes que o Sr. Gutmann descreveu. Ele deve, sem dúvida, ser compreendido quase da mesma maneira, levando em conta as diferenças entre as representações desses malaios e as dos Dschaggas.

Em um outro trabalho, o Sr. Gutmann insistiu longamente sobre o "sentimento de unidade vital entre o animal e a planta", que o ser humano experimenta nessas sociedades e sobre o desejo que ele tem de se sentir em comunhão com eles. O primitivo, diz ele, se sente dependente das plantas e dos animais, num ponto tal, que dificilmente podemos imaginar.

Por causa dessa dependência, ele imagina __ de uma forma bem diferente de nós __ a segurança tranquila e a certeza de meios de existência com que gozam os animais e as plantas, em comparação com ele mesmo. E assim lhe foi traçada a rota que o levaria a partilhar sua certeza e sua segurança, a galgar uma vida mais garantida, não pela violência, mas pelo respeito, pelo esforço para se adaptar a seus hábitos de vida.[24]

O Sr. Gutmann justifica essa visão original através de um grande número de fatos que ele próprio observou. Ele lembra aqueles que ele relatou a respeito da apicultura.

> *Ainda hoje o Dschagga, por ocasião dos casamentos e dos nascimentos, atribui importância aos seus laços com certas árvores; em primeiro lugar das quais está a figueira da Índia. Esta aparece sob dois aspectos, como protetor das jovens vidas: por um lado, por causa da força de rejuvenescimento que lhe dão suas raízes aéreas; por outro, por causa de sua seiva doce e leitosa que escorre tão abundantemente que cura todas as feridas de sua casca. É com um tecido feito com esta casca que se envolve a mãe com seu bebê. É também com uma árvore dessa espécie, tida como sagrada na terra do grupo familiar Msiwu, que se faz __ com cerimônias solenes e preces que lhe são dirigidas __ o tecido que servirá aos novos circuncisados. Estes, de acordo com o conjunto dos ritos, são considerados como nascidos de novo.*[25]

Há uma árvore com a qual os Dschagga __ sem dúvida por causa de sua importância para eles __ conservaram suas relações, tais como elas eram desde tempos bem recuados: a bananeira. Ela exige cuidados constantes. Foi ela que tornou a tribo definitivamente sedentária. O Dschagga a venera ainda hoje como seu protetor e como o laço que liga as gerações umas às outras. Pode-se ver no artigo do Sr. Gutmann o papel que lhe é atribuído nas cerimônias de iniciação e de casamento. As crianças e os velhos estão sob a proteção da bananeira. “Os Dschaggas têm também o sentimento de que o rebanho serve de intermediário entre a planta e o ser humano. A bananeira precisa particularmente do esterco do rebanho. É com a condição de ser abundantemente estercada que ela se renova”[26].

Enfim, o grupo humano se sente em uma relação estreita, senão de filiação, pelo menos de comunidade essencial, com a árvore benfazeja que lhe permitiu levar uma vida muito menos dura do que aquela das tribos que permaneceram nômades. Seu reconhecimento foi incorporado em um conjunto de representações, que seu caráter emocional e místico torna difícil descrever bem.

Escreve o Sr. Gutmann:

> *O primitivo... venerava a árvore como o companheiro superior a quem ele devia sua comida, sua vestimenta, seu abrigo, que lhe fornecia armas e instrumentos... sua flexibilidade para o arco, sua dureza para o tacape... que, uma vez morta, lhe propiciava, com seu corpo (a madeira), a mais viva defesa contra os animais ferozes e os fantasmas: a flor vermelha do fogo... Ele procurou a aliança mais íntima sobretudo com as árvores que lhe pareciam possuir uma virtude surpreendente de se renovar e de se curar (como a figueira e a bananeira).*[27]

Sua ambição é, portanto, acima de tudo, se conciliar com essas plantas, cujos benefícios tão preciosos se tornaram indispensáveis para ele e, ao venerá-las, chegar até elas. O que ele busca, através dos ritos, das cerimônias, das conjurações e das preces, é uma comunhão íntima com elas, que o faça participar de sua potência mística e de seus privilégios tão invejáveis.

Estas visões do Sr. Gutmann levam longe. Elas contribuem para esclarecer um aspecto da mentalidade primitiva. Pois as representações que ele descreve nos Dschaggas não são excepcionais. São encontradas outras semelhantes, tendo animais como objetos, entre muitos povos que vivem da criação de animais, como os Cafres, os Hereros e muitos outros bantos. Sabe-se do

fervor incrível dos sentimentos que o rebanho lhes inspira e como eles cuidam dele, o amam e o veneram. Nada é mais precioso aos seus olhos. Ele é quase objeto de um culto e de uma adoração.

Mesmo quando se considera sociedades situadas muito mais abaixo na escala do que estes bantos, uma analogia permanece inegável, mesmo que naturalmente muito distante. Quando o Sr. Von Den Stein, por exemplo, explica as representações e os sentimentos dos nativos do Brasil relativos aos animais com os quais eles vivem e a quem eles devem não apenas sua alimentação, mas suas armas, seus ornamentos e seus instrumentos, eles empregam uma linguagem que lembra singularmente os termos do Sr. Gutmann.

Um último fato mostrará bem a homogeneidade da essência vital nos seres humanos e nas árvores.

Dizem os Srs. Smith e Dale:

> *Não apenas uma pessoa pode viver às custas de outra, mas ela também pode extrair, por meio do* ***musamo****, a vida de certas árvores. Um dia, que Sezongo estava muito doente, o doutor fez alguns homens subirem em uma árvore chamada* ***butaba*** *e mandou que eles cortassem um grosso ramo, o levassem até a cabana do chefe, tomando cuidado para que ele não tocasse o chão e o plantasse lá. Junto a este ramo o doutor fez algumas encantações. O* ***butaba*** *é uma árvore cheia de vitalidade. Seus ramos desenvolvem facilmente raízes e logo brotam. Graças à magia do doutor, parte de sua vitalidade passou para Sezongo e ele se curou. Ainda se vê a árvore que foi plantada desta forma.*[28]

V

Índice

As representações coletivas dos primitivos relativas aos animais nos parecem menos singulares do que as precedentes, sem dúvida porque neste terreno nosso folclore se aproxima muito do seu. Desde a infância, contos nos acostumaram a ver animais se comportarem como pessoas e vice-versa. Ao examinarmos isso de mais perto, no entanto, veremos que nossa atitude difere da dos primitivos muito mais do que parecia inicialmente. Nós nos divertimos, como uma brincadeira, emprestando a certos animais nossas paixões e nossos modos de agir. Nós fazemos deste ou aquele animal __ raposa, urso, leão __ o símbolo vivo de um caráter ou vício. Mas, ao mesmo tempo, o sentimento do fosso que separa a natureza do quadrúpede da do ser humano, mesmo que mais ou menos nítido, permanece sempre presente. Para o primitivo, que também se diverte com esses contos, este fosso não existe. Aos seus olhos, a passagem do animal ao ser humano ou do ser humano ao animal é feita da maneira mais natural, sem que ninguém fique chocado ou espantado com isso. É admitido também, como uma coisa evidente, que as faculdades dos animais não perdem em nada da dos seres humanos. “Sua mente infantil não tem uma teoria para defender. Ela não faz uma distinção arbitrária entre a inteligência manifestada pelo ser humano e a inteligência manifestada pelos animais. Quando ela vê atos que impliquem em inteligência, ela acredita em sua presença”[29], escreve Callaway.

Para os Caraíbas, da Guiana Francesa,

> *os animais (e até mesmo as plantas e os objetos inanimados) vivem e agem como as pessoas. De manhã, os animais vão “para seu trabalho”, como fazem os nativos. O tigre, a serpente e todos os outros animais partem para a caça. Eles devem, como os nativos, “cuidar de sua família”...*

O peixe que nada não faz outra coisa além de remar. Os pássaros (e talvez os outros animais) são proprietários e possuem bens. Cada pássaro tem "sua" planta. Kuano, o rei dos abutres, se comporta como um verdadeiro rei. Apakaui, o menor dos abutres, deve acender seu cigarro, exatamente como na família caraíba as mulheres e as crianças têm que acenderem os cigarros de seus maridos e de seus pais.[30]

O Sr. Von Den Steinen cita fatos semelhantes e fornece a razão.

O nativo não sabia se separar do mundo animal por um abismo. Ele via simplesmente que todas as criaturas se comportavam, em substância, como ele mesmo. Eles tinham uma família, eles se compreendiam através de uma linguagem, eles possuíam habitações, faziam a guerra, viviam de sua caça ou frutos, enfim, ele se sentia ***primus inter pares****, mas não superior a eles.*[31]

Entre os Bantos, muito mais evoluídos, o Sr. Junod encontra nesta maneira de assemelhar os animais aos seres humanos, pelo menos em certos casos, um sentido mais profundo, ao mesmo tempo simbólico e realista.

Os seres humanos são representados por animais que se assemelham a eles num certo aspecto. O antílope dos pântanos, que vaga durante a noite, representa os feiticeiros, que fazem o mesmo. A hiena, que come os restos das refeições do leão, é o parasita que segue o chefe etc. Existem assim seres representados e outros representantes e a sorte dos representantes será a sorte dos representados. Esta conclusão __ que um espírito esclarecido recusaria, certamente __ se

impõe à mente do primitivo por um tipo de evidência imediata. Ele tem uma intuição muito mais profunda do que nós da unidade dos mundos animal e humano. Spoon me disse um dia, misteriosamente: "O jogo dos ossos da cabra representa realmente as pessoas da aldeia, porque estes animais vivem nela. Eles nos conhecem, eles sabem o que há 'em nós'". Esta é, provavelmente, a razão profunda, secreta, que faz com que os adivinhos acreditem em sua arte.[32]

Se estas representações __ que não podem ser distintas __ tivessem que ser traduzidas em nossa linguagem conceitual, diríamos, por exemplo, que "os animais são representados como pessoas". Daremos a estas palavras o sentido pleno e bem definido que elas têm para nós, enquanto que para a mentalidade primitiva, que sente instintivamente a homogeneidade essencial de todos os seres e que não atribui nenhuma importância à sua forma exterior, este sentido é bem diferente. Desconsideramos e falseamos o pensamento primitivo, portanto, somente por nos expressarmos desta forma e não tomarmos cuidado. Devemos sempre nos lembrar disso, se não quisermos distorcer os fatos, mesmo aqueles que parecem simples e facilmente inteligíveis.

Relatarei aqui somente um pequeno número deles, recolhidos principalmente na Malásia, onde os testemunhos são particularmente abundantes e detalhados, mas um pouco impregnados, no entanto, de animismo sistemático.

Diz o Sr. Skeat:

Aos olhos dos malaios, os tigres são seres humanos que, para atingir seus objetivos, assumem a forma de tigre e que também possuem, em diversas partes da península, (no monte Ophir, por exemplo) estabelecimentos para eles. Estas casas

são feitas com ossos humanos recobertos com peles humanas e o telhado é coberto com cabeleiras femininas. Eles têm até mesmo um chefe, que, bem ao contrário dos outros, jamais adota o que se pode chamar de "a roupa do tigre" e sempre se mostra sob a forma humana. Acredita-se também que eles estabeleceram uma forma regular de governo e que eles são submetidos a uma ordem ou a uma maldição, que os impedem de matar qualquer um de seus vizinhos humanos, exceto quando ele lhe foi "entregue"... Essas crenças relativas aos tigres não são, de forma alguma, excepcionais. Há uma cidade dos elefantes, como há uma cidade dos tigres... e também para o rinoceronte, o crocodilo, o cervo, o javali etc.[33]

Em outro lugar o Sr. Skeat diz também:

No folclore malaio, todos os animais selvagens, mas principalmente os mais fortes e os mais perigosos, são dotados de faculdades humanas, ou até mesmo, em algumas ocasiões, sobre-humanas. Fala-se constantemente nos cães de caças como se eles fossem seres humanos.[34]

Entre os Sakais, da península malaia, "pelo tanto que eu pude saber, todos os tigres podem ser considerados como seres humanos que assumiram a forma animal"[35], diz o Sr. Evans.

Os Mantras, de Johor, mesmo aqueles que foram cristianizados, acreditam que um tigre em seu caminho só pode ser um ser humano que, tendo se vendido ao espírito maligno, assume, através de feitiçaria, a forma deste animal, para exercer sua vingança ou sua maldade. Eles afirmam que, regularmente, pouco antes de se encontrar um tigre, pode-se ver um homem desaparecer na direção de onde o animal

saltou.[36]

Aqui já aparece a crença, universalmente difundida, do feiticeiro que assume a forma de um animal (lobisomem). Mas, geralmente, trata-se de animais que não são feiticeiros.

> *Bem longe, no fundo da selva __ pelo que me disseram várias vezes em Selangor __ a raça dos tigres, bem como a dos elefantes, tem uma cidade deles, onde vivem em casas e agem em tudo como se fossem seres humanos. Eles vivem lá tranquilamente, até que aconteça um de seus acessos periódicos de ferocidade, que os envia a errar pela floresta em busca de sua presa.*[37]

> *Em Labu, no estado de Selangor, eu ouvi mais de uma vez contarem que os elefantes possuíam, na fronteira do Sião, uma cidade deles, onde vivem em casas como seres humanos e em sua forma natural de humanos. Aqui se coloca a história de um elefante ferido no pé, que é a filha de um príncipe, que se casa com um homem e com ele tem filhos, que se tornam elefantes no fim... Os fantasmas elefantes não são raros. Acredita-se em geral que eles são inofensivos, mas invulneráveis. Admite-se habitualmente que eles carregam algum sinal exterior de sua natureza, por exemplo, que eles possuem uma presa retorcida ou um pé muito curto. Eles são os gênios tutelares de certas localidades e, quando são mortos, a feliz fortuna da região ao redor desaparece no mesmo golpe.*[38]

Também se atribui aos crocodilos, modos de agir totalmente humanos.

> *Cada vez que ele precisa de uma presa, o crocodilo*

arrasta sua vítima para debaixo d'água. Ou então ele tenta sufocá-la na lama espessa e macia do pântano, ou então ele a leva para debaixo de uma árvore submersa ou de uma raiz, a fim de produzir a asfixia e fica a alguma distância, observando. Quando ele avalia que um tempo suficiente já se passou, ele pega o corpo do afogado e retorna à superfície. Lá, ele invoca o sol, a lua e as estrelas e os toma como testemunhas de que ele não é o culpado desse homicídio.

"Não fui eu que te matou. Foi a água que te matou".

Após ter repetido três vezes esta estranha cerimônia, o crocodilo mergulha novamente e começa a preparar o cadáver para ser devorado.[39]

Esta negação de homicídio é uma imitação fiel do que diz o caçador, quando ele explica para sua caça que não foi ele que a levou à morte, que ela não deve culpá-lo e nem se esquivar dele no futuro.

Por outro lado __ e esta crença também é encontrada na África __ o crocodilo só ataca as vítimas que lhe foram "entregues". Como ele as reconhece? Ele recorre a um processo de adivinhação que lhe "mostra" como em um espelho, a pessoa destinada a se tornar sua presa. Quando a imagem aparece sem cabeça, o crocodilo sabe que pode atacar audaciosamente.[40]

Diz-se a mesma coisa do tigre.

O Sr. Kruijt recolheu entre os Toradja's histórias não menos instrutivas. Por exemplo, a história de um crocodilo extraordinariamente grande, muito bem disposto para com os humanos e sempre pronto a permitir a passagem pelo rio a quem lhe

pedisse. Havia uma fórmula a ser recitada para isso. Então ele aparecia na superfície da água. Se ele abrisse a boca, podia-se com toda segurança passar sobre suas costas até a outra margem. Caso contrário, era melhor evitar; isso era sinal de que a pessoa havia cometido alguma falta e devia ser punida com a morte. Só são mortas pelos crocodilos as pessoas que têm alguma coisa na consciência. No entanto, se eles matam alguém, deve-se vingar este assassinato.

> *Conta-se que havia outrora uma guerra total entre os crocodilos e os humanos. Um jovem humano havia matado um jovem crocodilo, o tinha cortado em pedaços etc. Então aconteceu uma fúria dos crocodilos, que chegaram em massa e sitiaram a capital dos humanos. No fim, fez-se a paz. Um chefe lhes ofereceu uma cabra, que eles aceitaram... Alguns Toradja's representam os crocodilos como pessoas que, quando vem à terra, retiram suas "roupas" de crocodilo e assumem a forma humana. Um deles pendurou sua pele nos juncos, alguém tocou fogo ali e esta pele se queimou. O crocodilo ficou em terra, se casou e teve uma descendência que possui o poder de fazer crocodilos saírem da água.*[41]

De acordo com o que relatam os Srs. Hose e Mac Dougall, os crocodilos, como os outros animais, conversam entre eles e conversavam outrora com os humanos.

> *Orang-kaya Tummonggong nos diz que antigamente os crocodilos tinham o hábito de falar com seu povo e de adverti-los dos perigos. Mas agora eles não falam nunca. Ele supõe que seu silêncio seja devido ao fato de que seu povo aceitou o casamento com outras tribos.*[42]

> *Como todos os outros povos de Sarawak, os Keniahs acreditam que os crocodilos são mais ou menos amigos. Eles os temem e não gostam de pronunciar seu nome, sobretudo se há um em vista e eles os designam então pela expressão "velho avô"... Eles olham aqueles de suas proximidades como particularmente bem dispostos, mesmo que de tempos em tempos algum dos seus seja levado por eles... Quando isso acontece, acredita-se que, ou que a vítima tenha ofendido de alguma maneira ou maltratado um crocodilo ou a espécie inteira ou que ela foi levada por um crocodilo estranho ao lugar, vindo de uma região distante do rio e que, por consequência, não participava do entendimento comumente existente entre as pessoas e os crocodilos do lugar.*[43]

Um jovem chefe Kayan contou aos mesmos autores que um crocodilo pode se tornar um humano igual ao outros. Às vezes, uma pessoa pensa que um crocodilo o chama para se tornar seu irmão de sangue (*blood-brother*). Depois que eles passaram pela cerimônia habitual e fez-se a troca de seus nomes (em sonho), a pessoa não tem mais nada a temer dos crocodilos. O tio deste jovem chefe tornou-se desta forma irmão de sangue de um crocodilo e se chama agora Baya (o nome genérico do crocodilo), enquanto que um crocodilo __ desconhecido, aliás __ se chama Jok. Usong, o jovem chefe, se considera como o sobrinho deste crocodilo Jok. O pai de Usong tornou-se igualmente o irmão de sangue de um crocodilo e Usong se vê como o filho desse crocodilo desconhecido. Às vezes, quando ele está caçando, ele pede a seu tio e a seu pai crocodilos que lhes providenciem um javali e, uma vez, eles o fizeram. Após esta narrativa, Usong acrescentou: "Mas, quem sabe se isso é verdade?"[44] Reflexão memorável. Talvez o jovem chefe só a tenha acrescentado

para agradar o ceticismo que ele percebia em seu interlocutor branco, sem compartilhar dele.

> *Os Kenyahs não matarão um falcão. Mas eles não nos impediam de atirar em um, se ele tivesse roubado suas galinhas. Pois eles dizem que um falcão que faz isso é um indivíduo de baixo nível. Há classes sociais entre os falcões, como entre os Kenyahs.*[45]

Os fatos precedentes __ cujo número seria fácil multiplicar __ provam suficientemente que, para a mentalidade primitiva, não é nem inconcebível e nem absurdo que um animal apareça sob a forma humana. Da mesma forma, não é visto com surpresa e medo que uma pessoa assuma a aparência exterior de um animal. Em todos os lugares, os feiticeiros são especialistas nesta matéria. Até mesmo acontece de o primitivo descrever esta metamorfose, que ele viu acontecer sob seus olhos. Assim,

> *Um grupo de Kalamantans __ os Long Patas __ reivindica seu parentesco com os crocodilos. Conta-se que um certo homem chamado Silau tornou-se crocodilo. Ele começou por ficar coberto de sarna, se coçava até sangrar e toda sua pele tornou-se grossa. Depois, seus pés começaram a se parecer com uma cauda de crocodilo e, como a transformação subia dos pés para o resto do corpo, ele gritou para seus parentes que estava se transformando em crocodilo e os fez jurarem que jamais matariam um destes animais. Muitas pessoas antigamente estavam a par desta transformação, porque elas viam Silau de tempos em tempos e conversavam com ele. Seus dentes e sua língua permaneceram como os de um humano... Silau convivia com os outros crocodilos e dava*

a seus parentes humanos um sinal que permitia aos crocodilos reconhecê-los, sempre quando eles viajavam pelos rios... Quando uma pessoa era levada por um crocodilo, os Long Patas atribuíam isso ao fato de que eles tinham se unido, numa certa medida, aos Kayans, através de casamentos.[46]

Iremos nos lembrar desta facilidade de transformação, quando estudarmos os mortos que aparecem sob a forma de animais. Mas, desde já, só para falar dos vivos, ela coloca aos primitivos, em muitas ocasiões, um problema que os joga numa cruel ansiedade. Todas as vezes que os movimentos, a aparência, os gritos, o olhar etc. de um animal lhes parecerem fugir do comum, eles se perguntarão com terror se não se trata de uma pessoa e eles se responderão afirmativamente a isto. Um tigre ou um leopardo mais audacioso que os outros, certamente é uma pessoa, ou seja, um feiticeiro.

Diz Hardeland:

Os crocodilos são seres semelhantes aos humanos, servidores dos Djata (divindades das águas). Eles só tomam a forma de crocodilos quando visitam nosso mundo. É por isso que um Dayak jamais ousará perturbar __ e muito menos matar __ um crocodilo; a não ser em caso de necessária vingança de sangue, quando um dos seus foi morto por um deles.[47]

Crenças deste tipo, tão frequentes na Malásia, são encontradas em outros lugares, tanto na África quanto na América do Sul e entre os Esquimós.

Entre os Ba-ilas, por exemplo,

*há animais e pássaros que são chamados de **bantu**, ou*

seja, pessoas e ***baloghi****, ou seja, feiticeiros. Há neles uma qualidade quase pessoal. Diz-se que eles têm* ***shingvule*** *(almas-sombras) exatamente como as dos humanos. Mas eles não se reencarnam, como os humanos, após sua morte.*[48]

Eis um outro caso, que não é menos significativo: "Um Mukongo me disse, um dia: 'Há quatro espécies de pessoas: os brancos, os negros, os *ba-nganda* (crocodilos) e os portugueses'"[49].

O padre Van Wing explica, em uma nota, que "os crocodilos são classificados dentre os humanos, por que, segundo uma crença comum, feiticeiros malvados se metamorfoseiam nesses monstros para devorar humanos". É por isso que o nativo, para designá-los, pode escolher entre "humano" e "crocodilo", pois eles podem assumir a vontade uma e outra forma. Aos chamá-los de *ba-nganda* (crocodilos), nem por isso ele os exclui do gênero humano, do qual eles constituem uma classe, como os portugueses. Nada poderia ressaltar melhor que, em sua mente, a forma sob a qual aparece o feiticeiro-crocodilo, ou o crocodilo-feiticeiro, é indiferente. Este é, *ad libitum*[50], humano ou animal. Talvez fosse mais exato dizer que ele é humano e animal[51].

"Essa gente acredita que aquele que é iniciado na arte secreta da feitiçaria pode, à vontade, assumir a forma e as qualidades de não importa que animal selvagem"[52], diz o viajante L. Magyar com relação aos negros do Benguela (e isto é verdade para quase todos os bantos e muitos outros primitivos). Ele próprio relata vários fatos característicos. Eis aqui um que mostra a que ponto essa crença está enraizada e viva.

Dois vizinhos, Schakipera e Kimbiri, vão procurar mel na floresta. Schakipera talvez fosse o mais hábil ou talvez fosse o acaso, mas ele encontrou quatro grandes árvores

cheias de mel, enquanto que Kimbiri descobriu uma só. Ao retornar para casa, Kimbiri se queixou diante de seus próximos por ter tido tão pouca sorte, enquanto que seu vizinho tinha tido tanto sucesso. Nesse meio tempo, Schakipera havia retornado logo à floresta, com sua gente, para carregar o mel que havia encontrado. À noite, ele foi atacado e despedaçado por um leão. Seus companheiros subiram rapidamente nas árvores e, desta forma, se salvaram.

Consternados por este infortúnio, os parentes de Schakipera vão até à casa do ***kimbanda*** *(adivinho), para saber quem era o verdadeiro autor desta morte. O* ***kimbanda*** *jogou várias vezes seus ossinhos e acabou por declarar: foi Kimbiri que, invejoso da rica colheita de mel feita por seu vizinho, resolveu se vingar, tomando a forma de um leão... Esta sentença do adivinho foi então levada até o príncipe de Kiakka e este ordenou __ pois o acusado negava formalmente seu crime __ que o assunto fosse resolvido pela prova do veneno.* [53]

As coisas seguiram então o curso normal desse tipo de assunto. O ordálio se voltou contra o infeliz, ele confessou e morreu sob torturas. A história é banal. Mas, precisamente o que é significativo, é que a acusação parece muito natural ao adivinho que a formula, ao príncipe que ordena o ordálio, à massa que assiste a tudo, ao próprio Kimbiri, que se transformou em leão e a todo mundo, enfim, exceto ao europeu que estava presente ali por acaso. Ela equivale, com efeito, a uma acusação de feitiçaria. Quem é que não sabe que um feiticeiro toma a forma de um animal, quando ele quer?

O Major Von Wissmann relata uma história do mesmo gênero

e acrescenta:

> *A crença de que seres humanos podem tomar a forma de animais selvagens é universal na África. Cada vez que alguém é despedaçado por uma besta feroz, tem-se um método para descobrir qual foi o feiticeiro que se metamorfoseou desta maneira. Numa ocasião anterior, conversando com Tipoo-Tibb que, enfim, é mais esclarecido, eu fiquei surpreso de ver que ele continuava apegado a esta superstição.*[54]

Na Nigéria do norte,

> *quando uma criança chega à idade de três ou quatro anos e continua magra, mesmo comendo muito bem, o caso é considerado como muito sério. Os pais levam a criança até o sacerdote para um consulta. Ele examina a criança e acontece dele declarar a criança "não humana" e que ela é "filha de alguma coisa da mata ou da água". No primeiro caso, os pais dão a criança a um amigo para que ele a leve à mata. A criança deixada sozinha começará por chorar e, depois, após ter olhado ao redor e visto que ninguém está ali, se transformará em macaco e desaparecerá nas árvores. No segundo caso procede-se de maneira semelhante. A criança é abandonada perto da água. Ao se ver só, ela se torna serpente da água e desaparece no rio.*[55]

Assim, uma revelação, muito estranha para nós, determina pais a exporem uma criança que eles tiveram tempo para desenvolver um laço. Isto lhes parece totalmente natural. A aparência exterior desta criança, normal ao que parece, não impede que ela seja ao mesmo tempo um animal e até mesmo muito mais animal do que humana. Por causa desta dupla natureza, ela é ou será feiticeira e trará o mal

para os seus e seu grupo social. É preciso, portanto, se desfazer dela.

A ideia de que uma criança normalmente formada possa, no entanto, não ser "humana" é familiar aos primitivos. Em um grande número de sociedades, quando uma mulher dá a luz a gêmeos, sacrifica-se um e, geralmente, pela razão de que ele é fruto, não do marido da mãe, mas de um "espírito" ou, no mínimo, ele não é a criança de um ser humano vivo. Por outro lado, Spencer e Gillen relatam a seguinte crença:

> *Nos casos muito raros em que a criança nasce prematuramente por causa de um acidente, nada poderá convencer os nativos de que o feto não é um ser humano incompletamente desenvolvido. Eles são absolutamente convencidos de que ela é o jovem de algum animal __ de um canguru, por exemplo __ que entrou nessa mulher por engano.*[56]

O Sr. Junod faz, incidentalmente, alusão a uma crença semelhante.

> *Durante a gravidez... as relações conjugais... são bastante recomendadas. Eu ouvi um dia as reclamações de um jovem marido, que se queixava amargamente de ter sido enfeitiçado por sua tia materna (ele acreditava que ela o havia tornado impotente). Dizia ele: "Porque minha mulher estava grávida e meus inimigos queriam comprometer sua gravidez e colocar no lugar da criança, que não podia crescer, uma serpente, um coelho, uma codorna, um antílope. Quem sabe?"*[57]

Estas ideias esclarecem os inumeráveis contos e lendas onde uma mulher dá a luz a uma serpente, a um crocodilo, a um pássaro, a

um animal qualquer. Para a mentalidade primitiva, o fato em si não tem nada de incrível. Insólito, ela o chama e lhe dá uma interpretação mística. Mas ele não é contra a natureza e ninguém tem a ideia de colocá-lo em dúvida.

Assim, por razões muito fortes aos seus olhos, o primitivo estará sempre pronto a pensar que um animal é, na realidade, uma pessoa que mudou de forma. Diz Arnot:

> *Frequentemente eu tentei repreender as pessoas de Garenganze pela falta de coragem para caçar os animais selvagens que rodeiam suas aldeias, levando os doentes e frequentemente atacando e devorando os estranhos isolados. Como desculpa, eles me explicavam que esses animais selvagens eram, na realidade, "pessoas de outras tribos que, em virtude de seu poder mágico, assumiam a forma de leões, panteras ou tigres e andavam pela região para se vingar daqueles contra os quais eles possuem algum ressentimento".*
>
> *Em apoio desta teoria absurda, um homem acrescentou que não era raro que um Luba e um Lamba saíssem juntos ao campo e um deles desaparecesse rapidamente dos olhos do outro, para retornar em seguida sob a forma de um leão ou de um leopardo e o devorasse. Estas são coisas, dizem eles, que acontecessem todos os dias. Esta estúpida superstição os leva, não apenas a tolerar os animais ferozes em suas proximidades, mas quase a olhá-los como sagrados.*[58]

O mesmo acontece entre os Ba-rotses,

> *quanto estávamos na capital, o leopardo tinha feito das suas... Enfim, uma noite, ele foi até à armadilha, já várias vezes armada por Andréas e escapou são e salvo, levando a*

isca. Com isso, nossos zambezianos logo nos disseram: "Esse leopardo não é um animal; ele é 'uma pessoa'".[59]

Esses humanos-animais ou animais-humanos possuem poderes temíveis, que ultrapassam os dos humanos e dos animais comuns. Os sentimentos que eles inspiram são mistos: o medo e o respeito dominam, junto com o cuidado de evitar o máximo possível seu contato e de não atrair sua atenção nem, principalmente, sua cólera. No dizer dos Esquimós,

> *Os pássaros e os animais possuem faculdades e poderes extraordinários. Há xamãs que sabem sua língua e que podem conversar com eles. Muitos animais, diante dos olhos dos caçadores, se transformam em seres humanos e retornam à sua primeira forma de maneira também instantânea. Eles podem ficar ofendidos com palavras ofensivas. O caçador que zomba do caribu, por exemplo, ou da foca, ficará imediatamente doente ou será vítima de uma má sorte contínua.*[60]

Rasmussen relata o seguinte fato, nos próprios termos do Esquimó que o contou.

> *Uma mulher, que fazia uma longa marcha, chegou um dia até uma casa que ela jamais tinha visto antes. Ela entrou nela. Não havia ninguém lá, mas, ao anoitecer, as pessoas da casa retornaram e aconteceu que eles eram ursos em forma humana. Rapidamente ela se escondeu por detrás das peles que serviam de cortinas. Os ursos entraram na casa e ela viu que um deles usava um cinto de caça e um arpão, exatamente como fazem os humanos. Após terem comido, os ursos se deitaram e aquele que usava os mesmo utensílios de caça que*

um homem se deitou justo diante do lugar onde a mulher havia se escondido.

"É engraçado como as cortinas estão afastadas da parede", disse uma vez o urso. Então, a mulher, que tinha medo de ser descoberta, estrangulou seu filho, que ia começar a chorar.

O urso com os utensílios de caça era "a alma" de um urso que tinha sido morto por um homem e os utensílios que ele carregava eram precisamente aqueles que o caçador tinha prendido em sua pele.

A mulher podia ouvir os ursos falarem dos humanos. Eles diziam: "Não, não podemos resistir a eles, pois eles nos barram o caminho com seus cães e nos matam com suas flechas".

No dia seguinte, quando os ursos partiram para a caça, a mulher saiu da casa deles e disse aos outros o que ela tinha visto e ouvido.

Isso aconteceu há muito tempo, no tempo de nossos primeiros ancestrais e é por isso que nós sabemos o que são as almas dos ursos.[61]

Teremos que pesquisar mais tarde o verdadeiro sentido da palavra "alma". Neste momento, verificamos aqui como uma representação não conceitual, difícil de reproduzir para nós, compreende ao mesmo tempo as características essenciais do humano e do animal. Essas pessoas, que entram à noite na casa, que conversam, jantam e se deitam na cama como humanos, a mulher que os viu chegarem e que se escondeu por detrás das cortinas sabe imediatamente que são animais. Talvez até no limiar da porta eles tivessem a forma de urso. Um deles está morto, mas, exceto pelo

fato de que carrega artefatos de caça, ele não parece ser diferente dos outros. Por fim, a mulher tem tanto medo desses ursos-homens ou homens-ursos, que não hesita em estrangular seu filho para não ser traída por seus gritos.

Os Chukchees, tão bem estudados pelo Sr. Bogoras, possuem representações totalmente semelhantes.

> *Todas as espécies de animais selvagens possuem seu território e nele suas instalações. Os caçadores da península de Chukchee não gostam de expulsar dali as raposas jovens, porque as raposas tem seus estabelecimentos ali e poderiam se vingar através de seus feitiços... Os ursos negros vivem em casas subterrâneas e os ursos polares tem seu território no gelo, ao largo. Eles vivem da caça à foca e à morsa e realizam, para isso, expedições bem afastadas. Eles também constroem casas de neve, que são iluminadas por lâmpadas a óleo e também têm outras ocupações humanas. As águias têm seu território à parte... Os pássaros pequenos também têm o seu, de onde partem, em minúsculos barcos feitos de pele, para a caçada de vermes e moluscos... Os mamíferos marinhos têm um grande território, bem afastado, em pleno mar.*
>
> *Os animais, quando desempenham o papel de seres humanos, podem mudar de forma e de tamanho tão facilmente quanto os espíritos. O arminho, por exemplo, aparece como um guerreiro imponente e que usa uma armadura branca... A coruja também se torna um guerreiro. Os ratos são um povo que vive em casas subterrâneas. Eles têm suas renas e trenós de grama. Por uma transformação súbita, eles se tornam caçadores reais, com verdadeiros trenós e caçam o urso*

polar...

Um xamã que visita a terra dos ratos constata que eles vivem completamente do jeito dos humanos. Solicitam cuidados para uma mulher que sofre de um resfriado grave e que está muito mal da garganta. A rata tinha um nó corrediço ao redor do pescoço, porque havia ficado presa em uma armadilha e ele a libertou. Na maior parte desses casos, os animais que interpretam o papel de seres humanos conservam algumas de suas características primitivas que permitem que se reconheça neles seres de uma classe especial, que agem como humanos mas que não pertencem à espécie humana... A mulher-raposa mantém seu forte odor etc.[62]

VI

Índice

Aos olhos do primitivo, o humano e o animal (no sentido mais amplo do termo) são, portanto, de acordo com a feliz expressão do Sr. W. E. Roth, "intimamente intercambiáveis". Daí a fácil passagem para representações de um tipo particular, encontradas frequentemente em seus mitos e suas lendas. Spencer e Gillen tornaram célebres àquelas dos Aruntas. A descrição que eles dão dos ancestrais míticos desta tribo concorda de uma maneira impressionante com as representações que acabamos de estudar.

*No **Alcheringa** (época mítica e lendária) viviam ancestrais que, na mente dos nativos, estão tão intimamente associados com os animais e as plantas dos quais eles carregam o nome, que um homem do **Alcheringa**, pertencente, por exemplo, ao totem do canguru, pode às vezes ser chamado de homem-canguru e às vezes de canguru-homem. A*

identidade do indivíduo humano está geralmente fundida com a do animal ou a planta, dos quais se supõe eles tenham se originado.

Quando remontamos a esses tempos tão recuados, nos encontramos no meio de seres semi-humanos, dotados de poderes que seus descendentes que vivem hoje não possuem mais...[63]

E um pouco mais além,

Para o nativo australiano, não há nenhuma dificuldade em admitir que um animal ou uma planta possa se transformar imediatamente em um ser humano ou que o elemento espiritual que se supõe que esse animal ou planta possui, exatamente como ele mesmo, possa, quando da morte do animal, permanecer associado com um objeto como o ***churinga*** *e, num dado momento no futuro, aparecer sob a forma de um ser humano.*[64]

E, por fim, "a ideia fundamental do sistema totêmico dos Aruntas", de acordo com os mesmo autores, pode ser expresso assim:

Cada indivíduo é a reencarnação direta de um ancestral do ***Alcheringa*** *ou da parte espiritual de um animal do* ***Alcheringa****..."*[65]

Ele é membro de um grupo de indivíduos em que todos, exatamente como ele, são descendentes diretos ou as transformações do animal do qual eles carregam o nome. É sob a forma de reencarnação do elemento espiritual de um desses ancestrais semi-animais, que não morrem jamais, que cada membro da tribo vem ao mundo e, por consequência,

uma vez nascido, ele (ou ela) carrega necessariamente o nome do animal ou da planta, do qual seu ancestral no ***Alcheringa*** *era uma transformação ou um descendente.*[66]

Reencontraremos mais adiante a ideia de reencarnação. Retenhamos aqui somente a ideia de esses seres míticos são, nesta tradição australiana, a origem dos grupos totêmicos. Este não é um caso isolado. Em um grande número de sociedades, o ancestral que deu origem à tribo é também um ser misto, semi-humano, semi-animal ou vegetal. Um traço semelhante é encontrado nas lendas das ilhas Andaman e o Sr. A. R. Brown precisou seu significado.

Muitos personagens nas lendas possuem nomes de animais, mas, ao mesmo tempo, fala-se sempre como se eles fossem seres humanos. Muitas lendas explicam como uma espécie animal nasceu de um dos ancestrais que se tornou um animal e o avô dessa espécie. (Aqui o Sr. Brown dá um exemplo).

É necessário definir o mais exatamente quanto possível o sentido que essas histórias têm para os nativos. O personagem da lenda não é simplesmente uma pessoa com o nome e algumas outras características do animal. Ele também não é simplesmente o ancestral da espécie cujo nome ele usa. Só podemos expressar adequadamente o pensamento dos Andamans se dizermos que eles olham a espécie inteira como se fosse um ser humano. Quando, numa lenda, o nativo fala da "águia do mar", ele está personificando a espécie... ele considera os traços característicos da espécie como se eles fossem os traços característicos ou os atos ou o resultado dos atos de uma pessoa. Eu concordo que esta descrição é vaga, mas este vago está no fato mental que eu descrevo. Os

Andamans, nesta matéria, não pensam claramente e não analisam eu pensamento. Para nos ajudar a compreendê-los, podemos nos lembrar dos contos que divertiam nossa infância, onde a raposa e o coelho da história encarnavam a espécie inteira.[67]

Podemos também ajudar, parece, os fatos expostos e analisados há pouco. Eles nos mostraram a mentalidade primitiva passando __ às vezes, com a mais leve solicitação __ da representação de um ser humano para a de um animal, ou inversamente. Ela está habituada a admitir que um mesmo ser seja tanto humano quanto animal ou que ele seja os dois ao mesmo tempo. Estas representações, propriamente falando, não são vagas. Elas parecem sê-lo sob o nosso ponto de vista, acostumados que somos a pensar através de conceitos com vivas arestas e porque pretendemos impor nossas formas lógicas aos objetos do pensamento primitivo. Para ele, que ignora nossas exigências, essas representações são, pelo contrário, nítidas e expressas, senão distintas. Elas determinam a ação, geralmente de uma maneira irresistível. Vimos isso com abundantes provas.

Desta forma, os seres míticos semi-humanos semi-animais dos australianos são, em todos os pontos, comparáveis àqueles que foram mencionados acima, que passam da forma humana à de crocodilo, leão ou coruja e vice-versa, ou àqueles que são ao mesmo tempo homens e leões, homens e crocodilos etc. Esses seres não constituem, portanto, uma classe à parte, produtos da atividade de uma mente particularmente poética ou religiosa. A mentalidade primitiva se move no meio dessas representações como em seu elemento natural. Quer se trate de um feiticeiro temível, que tem o poder de assumir a forma de um tigre, ou do ancestral mítico que

possui as duas naturezas __ humana e animal __ o processo mental permanece semelhante. A participação é pensada e sentida da mesma maneira nos dois casos.

Basta, portanto, compreender bem os modos de atividade habituais da mentalidade primitiva, para que esses seres míticos deixem de parecer excepcionais. Logo veremos como ela pôde e até mesmo como ela tinha que produzi-los. Assumir, à vontade, formas diversas e possuir __ uma a uma ou ao mesmo tempo __ as propriedades inerentes a essas formas, é um dos privilégios naturais e constantes dos seres dotados de uma força mística intensa. Em cada grupo social, a pessoa que uma longa e secreta iniciação introduziu no mundo das forças ocultas e passa a participar dele __ o curandeiro, o feiticeiro, o xamã, o "*piaé*" etc. __ recebeu, ao mesmo tempo, o poder de tomar, quando quiser, uma forma que não seja humana. No entanto, o ancestral místico é naturalmente representado como o portador em si mesmo da força mística mais intensa. Ele é, por excelência, um reservatório e uma fonte de *mana*. Ele possui, portanto, *ipso facto*, a faculdade de aparecer tanto sob uma forma quanto sob outra, ou de participar de uma maneira constante das duas formas ao mesmo tempo.

Quando a forma animal ou vegetal predomina nessas representações, o ancestral é geralmente chamado de totêmico. Sabe-se quanta discussão e problemas o totemismo gerou. Não vamos tratar aqui dos problemas que acreditamos ser geralmente mal colocados, porque eles implicam em definições e distinções que os primitivos jamais pensaram. Rivers diz com plena razão:

> *Se você conversar hoje com um melanésio de ancestral totêmico, ao qual ele atribui sua origem, ele falará, num certo momento, desse ancestral como se ele fosse um ser humano e,*

num outro momento, como se ele fosse um animal. Quando você procurar determinar quando e como a transformação aconteceu, você perceberá que, por mais que você procure, não houve transformação: o herói da narrativa foi pensado, do início ao fim, como ser humano e como animal. Seus esforços para dar à narrativa o que, sob seu ponto de vista, é precisão, serão, para seu interlocutor, prova de que você não compreendeu nada do que se trata. Se você persistir nesta tarefa, ele desanima. Ele pode então, ou se recusar a continuar a conversa __ dizendo que se esqueceu do resto da história ou que não a conhece suficientemente __ ou prosseguir sua narrativa negligentemente e se sair das dificuldades apontando suas respostas no sentido sugerido pela forma das questões.[68]

Sábio seria, como mostrou Rivers, só procurar precisão sob o ponto de vista do melanésio.

Entre os Orokaivas, da Nova Guiné inglesa,

fala-se constantemente do ***heratu*** *(planta-símbolo) do clã como "nosso ancestral"... Quando uma pessoa morre e está deitada em sua cabana esperando os funerais, pode-se ouvir as mulheres que gritam e choram, pois ele é um descendente de seu heratu: "Asava-jai! Hombiga-jai!", ou seja, "Filho de Asava! Filho de Hombiga!" (Asava e Hombiga são plantas).*

Eu muitas vezes perguntei ao nativo o que ele queria dizer ao chamar pela planta-símbolo de seu ancestral. Às vezes ele não sabe responder, mas geralmente ele não hesita e sua resposta é sempre a mesma e ele diz: "Nosso ancestral real era um ser humano e não uma árvore. 'Ele era um ser

humano com o nome de uma árvore'".[69]

Nada é mais claro do que esta frase, se soubermos entendê-la e se não introduzirmos distinções que o nativo não pode fazer. Para este papua, como para o australiano, como para o melanésio de Rivers, a dualidade da natureza do ancestral mítico é uma coisa óbvia.

Do que acaba de ser estabelecido, retiraremos somente a seguinte consequência: o ancestral totêmico __ seja ele leão, leopardo, crocodilo, lagarta, eucalipto etc. __ não é simplesmente o animal ou a planta, cuja existência é constatada no meio onde vive o grupo social. Ele é __ como bem percebeu o Sr. A. R. Brown __ a essência mística individual e específica desse animal ou dessa planta e, ao mesmo tempo, ele é um ser de essência humana. Se ele é representado comumente com os atributos desta ou daquela espécie animal, se ele aparece como canguru ou leão, isso não impede que ele seja humano ao mesmo tempo, nem mesmo que a forma humana exista sob a outra a forma, atual ou virtualmente, pronta para se manifestar. Às vezes, as duas formas coexistem de fato, como se vê nas máscaras duplas dos Esquimós de Mackenzie e do Labrador, onde aparece aos olhos, de uma maneira bem característica, a dualidade dos seres que elas representam.

O ancestral totêmico, propriamente dito, seria, portanto, um caso particular do ancestral mítico encontrado quase em toda parte, em que o animal ou o vegetal é indissoluvelmente confundido com o ser humano. Essa participação se estende ao grupo humano que surgiu dele e se este grupo presta ao ancestral mítico o culto adequado, ele recebe dele os benefícios. Seu parentesco íntimo com a espécie animal ou vegetal, da qual o ancestral possui a forma, deve lhe assegurar sua proteção.

Não podemos encontrar também, nessas representações que estão no cerne da mentalidade dos primitivos, a origem de um dos temas mais constantes de sua arte? Corpos de animais com cabeças humanas, corpos humanos montados com cabeças de crocodilo, leão, tubarão, macaco, pássaro. Membros humanos se justapondo a membros de animais etc. Mesmo tão habituados que estamos com as representações de esfinges, de quimeras, de centauros, de grifos, de sereias e outros seres fantásticos, a arte dos primitivos, apesar das obras tão memoráveis que ela produziu, facilmente nos parece monstruosa. Mas é uma ilusão que logo se dissiparia, se soubéssemos nos colocar sob o ponto de vista do artista e daqueles para quem ele executou sua obra. Aos seus olhos, esses seres fantásticos não são, de forma alguma, prodígios ou ficções, mas, pelo contrário, objetos comuns e familiares. Esses desenhos, essas esculturas expressam, da maneira mais direta, a participação de um ser com duas naturezas, ou melhor, com duas formas, ou seja, o fato de que elas lhe pertencem ao mesmo tempo. Essa dualidade fica forçosamente virtual quando o ser aparece sob uma de suas duas formas, se bem que ela seja, no entanto, real, pois a forma que não se vê está presente nele, embora não percebida. A obra de arte a explicita aos olhos. Unindo um corpo humano com a cabeça ou as patas e a cauda de um crocodilo, um corpo de leão a uma cabeça humana, ela atualiza simplesmente a coexistência das duas formas.

Não mais do que os mitos, essas obras singulares, às vezes admiráveis, da arte dos primitivos, não são, portanto, o produto de uma imaginação com tendências a criações fantásticas. Entre eles, como entre nós, o artista é aquele que sabe expressar excelentemente o que todos sentem e veem de uma maneira mais imperfeita. As estátuas antropozoomórficas, que nos parecem a obra de uma

fantasia às vezes quase sem limites, são, em sua maior parte, imagens fiéis de representações tradicionais. Eu ousaria dizer __ sem paradoxo __ que essa arte é acima de tudo realista. Ela se esforça para reproduzir seus modelos, que estão nas mentes de todos.

Por outro lado, esses seres míticos, semi-humanos e semi-animais, mas ao mesmo tempo sobre-humanos e sobre-animais, origens e suportes dos grupos sociais, são, como se sabe, as fontes mais ricas de força mística imaginadas pela mentalidade primitiva. Eles são os seres por excelência, aqueles de quem os outros devem sua realidade. Porém, sua imagem é, num certo sentido, eles próprios. Ela participa de sua virtude mística. Ela a irradia ao redor dela. Quando elas são esculpidas, por exemplo, nos pilares e nas fachadas das casas das pessoas da Nova Guiné, na proa das canoas, nas ferramentas e nas armas, nas cadeiras __ não há um só objeto deles, diz o Sr. Jenness, ao falar dos nativos das ilhas de Entrecasteaux, que não receba um ornamento __ podemos estar quase certos de duas coisas: 1º) Essa decoração artística, mesmo agradando aos olhos, faz, primeiramente e sobretudo, os objetos participarem do mana de seus modelos; 2º) A fantasia do artista é livre em limites muito estreitos, pois, com exceção das figuras estilizadas, se ele não reproduzisse fielmente a figura mista típica que está em todas as mentes, ele se exporia, talvez, a graves inconvenientes e, certamente, descontentaria todos à sua volta.

Desta forma, as obras de arte são a expressão plástica das representações coletivas mais sagradas, como certos mitos são sua expressão poética, como certas instituições são sua expressão social. Se elas se dedicam frequentemente a reproduzir seres semi-humanos semi-animais, elas só fazem traduzir a coexistência mística da forma humana e da forma animal nos seres que são os objetos venerados

nessas representações.

***

PRIMEIRA PARTE

Capítulo I

A solidariedade do indivíduo com seu grupo.

I

Índice

Os fatos estudados na introdução permitem pressentir que o primitivo não pensa exatamente da mesma maneira que nós as relações de um ser vivo com sua espécie. A representação de um leopardo ou de um rato que impressione seus olhos ou sua imaginação, não se distingue para ele de outra mais geral, que, sem ser um conceito, compreende todos os seres semelhantes. Esta os apreende em seu conjunto, os comanda e, geralmente, se sua mente se detém nela, parece gerá-los. Ela se caracteriza ao mesmo tempo pelas propriedades objetivas que o primitivo percebe nos seres e pelas emoções que elas despertam nele. É um pouco da mesma maneira quando, durante a guerra, as pessoas diziam "o *boche*", quando os colonos argelinos dizem "o árabe", quando muitos americanos dizem "o negro" etc.. É um tipo de essência ou de tipo, muito geral para ser uma imagem e muito emocional para ser um conceito. Parece, no entanto, nitidamente definido, sobretudo pelos sentimentos que excitam a visão de um indivíduo dessa espécie e pelas reações que ela provoca.

Paralelamente, a representação dos animais e das plantas pelos primitivos é ao mesmo tempo positiva e mística. Eles sabem

escolher os frutos comestíveis e quase sempre, quando são suficientemente sedentários, cultivar algumas plantas, preparar até mesmo algumas delas que são venenosas, como a mandioca, caçar ou prender com armadilhas os grandes animais, os pássaros, os peixes etc.. Mas, por outro lado, eles são cheios de respeito __ como o Sr. Gutmann mostrou muito bem __ pelas faculdades das plantas e dos animais, que se bastam tão maravilhosamente e que possuem, portanto, um saber, ou melhor, um poder, que o ser humano bem que gostaria de partilhar com eles. Daí, sua atitude com relação a eles, que não é totalmente como a nossa, a de um superior e de um mestre irresponsável. Daí também, os sentimentos complexos de admiração e, às vezes, até mesmo de veneração e como que uma necessidade de se assemelhar a eles, que imprimem às representações desses seres um caráter quase religioso.

Sob este aspecto, estas nos escapam necessariamente. São emoções que não experimentamos e, por outro lado, só podemos estabelecer conceitos definidos das plantas e dos animais que ocupam nossa mente. De fato, na mente do primitivo, não é precisamente o indivíduo e nem a espécie que é representado, mas, ao mesmo tempo, um e outro e um pelo outro. Como eu mencionei acima e como destacaram tantos observadores __ por exemplo, o Sr. A. R. Brown, nas ilhas Andamam e o Sr. Junod e outros, entre os Bantos __ podemos ter uma ideia disso com os personagens de nossos velhos contos infantis. O urso, a lebre, a raposa, a tartaruga, são ao mesmo tempo indivíduos __ Brun, Reineke Fuchs etc. __ e a personificação de sua espécie. Assim, o que quer que aconteça a um animal no conto __ que ele morra, por exemplo __ isso não o impede de reaparecer vivo, às vezes no mesmo conto. Enquanto indivíduo, ele é submetido a todas as tribulações possíveis e até mesmo à

morte. Enquanto tipo, ele é de uma essência mística superior, imperecível, indestrutível. Ele traz nele a multiplicidade indefinida dos indivíduos da espécie. Os Srs. Smith e Dale notaram este traço nos contos dos Ba-ilas.

> *Aos nossos olhos, em muitos detalhes há uma falta de coerência. Contradições formais nos interrompem e estragam nosso prazer. Quando Fulwe, por exemplo, que foi cozido e comido, paga sua conta a Sulwe. Mas isso não incomoda, de forma alguma, aos Ba-ilas e não impede em nada sua diversão. Fulwe, mesmo morto, vive em seu povo. Se um indivíduo morre, isso não passa de um acidente. Trata-se do Fulwe ideal, não do Fulwe que respira, o Fulwe que está na mente do contador de histórias e este é imortal.*[70]

Em termos platônicos, os Ba-ilas representam sua "ideia".

Não é somente nos contos, é também na vida corrente que a mentalidade primitiva tende a confundir o indivíduo e sua espécie. Assim, a Srta. Benedict destaca:

> *Matar uma serpente, entre os Bagobos, não é, talvez, formalmente proibido, mas isso é visto como imprudente, por causa da atitude que a comunidade das serpentes poderia tomar com relação ao culpado... Eles me disseram que se a serpente tivesse sido morta (havíamos encontrado uma morta na estrada e a colocamos cuidadosamente à margem do caminho), todos os seus parentes e amigos poderiam vir nos morder.*[71]

Essa solidariedade das serpentes implica em que elas são representadas, ou melhor, sentidas, como sendo todas participantes de uma mesma essência.

Ao invés de serpentes, pode se tratar de animais que os humanos têm pouca escolha de poupar ou matar. Eles precisam persegui-los e matá-los para se alimentar. Ele tomará então as precauções mais minuciosas para não ofender sua presa. Para conseguir o perdão para o assassinato indispensável, ele o repudiará. Vimos acima que o crocodilo imita o ser humano neste ponto e vimos em outro lugar o sentido dessas cerimônias e desses ritos relativos à caça e à pesca[72]. As conjurações e os encantamentos, antes da partida e durante a expedição, as desculpas e as súplicas após a morte do animal, são dirigidos não apenas àquele que vai ser perseguido ou que foi morto, mas, através dele, a todos aqueles de sua espécie, à própria espécie mesma em sua essência, ou, de acordo com a expressão dos Srs. Smith e Dale, em sua ideia. O indivíduo verdadeiro não é este ou aquele cervo ou esta ou aquela foca, mas "o cervo" ou "a foca".

Daí, imediatamente decorrem duas consequências. Em primeiro lugar, uma solidariedade extremamente estreita une os animais de uma mesma espécie. Sua individualidade é relativa; eles não passam, de fato, de expressões múltiplas e transitórias de uma mesma essência única e imperecível. Ofenda um e irritará todos. Se você teve a imprudência de falar mal de um deles e se indispor com ele, não é só com ele que você conseguiu uma confusão. Todos vingarão sua injúria. Ou mesmo, todos se esconderão. Não é um certo cervo que se recusará se deixar ver ou aproximar; o infeliz caçador não perceberá nenhum deles. Da mesma forma, se uma palavra proibida foi pronunciada, todas as árvores de uma certa espécie se tornarão invisíveis na floresta. Quando nos tornamos mestres da caça, imploramos a ela: "Não diga a seus companheiros, aos seus semelhantes, que fizemos mal a você. Não fomos nós que te

tiramos a vida. Pelo contrário, nós te oferecemos alimentos, água doce, ferramentas, tudo o que pode te agradar. Conte aos outros como nós te tratamos bem etc."

Essa preocupação do caçador é particularmente bem retratada nas **Relations de la Nouvelle-France**. Diz o Pe. Le Jeune:

> *Os selvagens não jogam aos cães, de forma alguma, os ossos dos castores, dos porcos-espinhos fêmeas ou, pelo menos, certos ossos determinados. Enfim, eles evitam muito cuidadosamente que os cães não comam nenhum osso dos pássaros e dos outros animais capturados nos lagos, caso contrário, eles só os capturarão com dificuldades incomparáveis. Além disso, há mil outras observações, pois só as vértebras ou as ancas desses animais podem ser dadas aos cães; o resto deve ser jogado no fogo. No entanto, para o castor capturado nas redes, o melhor é jogar seus ossos no rio. É estranho que eles recolham e conservam esses ossos com tanto cuidado, que você diria que sua caça estaria perdida se eles tivessem desobedecido a suas superstições.*
>
> *Como eu zombei deles e lhes disse que os castores não sabiam o que eles faziam com seus ossos, eles me responderam: "Você não sabe capturar castores e quer falar deles". Antes que o castor esteja completamente morto, eles me disseram, sua alma vem fazer uma vistoria na cabana daquele que o mata e observa muito bem o que fazem com seus ossos. Se eles forem dados aos cães, os outros castores seriam advertidos disso e ficaria muito difícil capturá-los. Mas eles ficam bem, se seus ossos são jogados no fogo ou no rio. Particularmente as redes que os capturaram ficam bem contentes. Eu lhes disse que os iroqueses, que estavam*

conosco, jogavam os ossos dos castores aos cães e, no entanto, eles os capturavam com muita frequência. Também nós, os franceses, capturávamos muita caça, muito mais do que eles (sem comparação) e, no entanto, nossos cães comiam seus ossos. "Você não entende. Você não vê que vocês e os iroqueses cultivam a terra e colhem seus frutos e nós não. E, portanto, não é a mesma coisa?" , me disseram. Eu me pus a rir, entendendo esta resposta como impertinente.[73]

Os nativos queriam, sem dúvida, explicar que os iroqueses e os franceses não dependiam, como eles, para viver, da boa vontade dos animais caçados e que eles não tinham a mesma necessidade vital de se conciliar com suas vítimas. Nas linhas seguintes à passagem citada, o Pe. Le Jeune deplora o pouco conhecimento que ele tem da língua dos nativos. Devemos, portanto, nos perguntar se sua expressão capta bem seu pensamento, quando ele fala da "alma" do castor que vem até a cabana vigiar o que se faz com seus ossos. O que é certo é que os outros castores, de acordo com os nativos, são informados disso. O tratamento sofrido pelo animal é imediatamente conhecido e sentido por seus congêneres. Os nativos estão convencidos disso e agem de acordo com isso.

Esse conjunto solidário das plantas e dos animais de uma certa espécie atualmente vivos, o primitivo nem mesmo tenta representar seu número. Para ele é simplesmente uma multiplicidade indefinida, que ele apreende o conjunto, como o de seus cabelos ou das estrelas. Ele não a pensa sob a forma de uma ideia abstrata. Mas ele tem, no entanto, necessidade de representá-la, pois ele a sente real, mais real mesmo do que os indivíduos que a compõem. Essa representação nos é relatada sob as formas mais variadas, embora semelhantes umas das outras. É de se acreditar que a diversidade deve-se, pelo

menos em parte, à exatidão maior ou menor das observações, de acordo com o grau de compreensão que seus autores possuem da língua e da mentalidade dos nativos e da disposição maior ou menor destes em revelar o que pensam, ou são capazes de fazê-lo, se consentem em fazê-lo. Pois, frequentemente, os brancos lhes pedem para definir o que eles jamais formularam para eles próprios. É de se imaginar, portanto, o valor da resposta obtida.

É também do Pe. Le Jeune __ um dos melhores observadores dentre os jesuítas da Nova França __ que obtemos uma descrição muito precisa da representação que nos ocupa.

> *Eles dizem que todos os animais de cada espécie possuem um irmão mais velho que é como o princípio e como a origem de todos os indivíduos e esse irmão mais velho é maravilhosamente grande e poderoso. O irmão mais velho do castor, me dizem, é talvez tão grande quanto nossa cabana, embora os mais jovens (digo, os castores comuns) não sejam maiores do que nossas ovelhas. No entanto, esses primogênitos de todos os animais são os irmãos mais novos de Messou (Manitu?). Bem entendido que o bravo reparador do universo é o irmão mais velho de todos os animais. Se alguém, dormindo, vê o primogênito ou o princípio dos animais, ele fará boa caçada. Se ele vê o primogênito dos castores, ele capturará castores; se ele vê o primogênito dos alces, ele capturará alces, já que os irmãos mais novos gozam do favor dos mais velhos que ele viu em sonho.*
>
> *Eu perguntei a eles onde ficavam esses irmãos mais velhos. "Não estamos bem certos, mas pensamos que os primogênitos dos pássaros ficam no céu e os outros ficam nas águas", eles me disseram.*[74]

Esse princípio, esse "irmão mais velho" é, portanto, um tipo de gênio da espécie personificado, com o qual participam os indivíduos, seus irmãos mais novos e que os faz ser o que eles são. Parece que entramos aqui, sem dificuldade, no pensamento dos primitivos. A ideia de um gênio da espécie nos é familiar e como que natural. Ela tem algum parentesco com os "arquétipos" dos filósofos. Tomemos cuidado, no entanto e temamos ser enganados pelas palavras. Quando somos nós que falamos do gênio de uma espécie, imaginamos primeiramente a coletividade dos animais ou das plantas que a compõem, da qual possuímos uma ideia geral e abstrata. Em seguida nós traduzimos este conceito para uma forma concreta e sensível. O gênio da espécie é assim um símbolo mais ou menos expressivo, mais ou menos vivo, conforme nós o imaginamos. Mas, em todos os casos, esse símbolo, essa personificação da espécie chega até nós após o conceito e o pressupõe. Somente a língua que falamos bastaria para impor esta ordem.

Bem diferentes são os processos da mentalidade primitiva. Para ela, o princípio, o gênio de uma espécie não é um símbolo mais ou menos concreto, posterior ao conceito. A ideia geral abstrata, ela não a tem, ou, no mínimo, essa ideia permanece vaga e indefinida. É a representação do gênio que acontece no lugar dela. Como ele é verdadeiramente a origem e a substância dos indivíduos que participam dele, de acordo com as palavras do Pe. Le Jeune, é ele que constitui o elemento geral, é ele que está no próprio centro da representação particular de cada indivíduo da espécie.

Torna-se aqui muito difícil nos colocarmos sob o ponto de vista da mentalidade primitiva. A bem dizer, jamais devemos nos vangloriar de conseguir isso totalmente. Não podemos afastar de

nossa mente conceitos que possuímos desde nossa infância, nem abolir, num só golpe, o uso e a memória das palavras que sempre utilizamos. Como sentir, como os primitivos, quando um animal foi ferido e morto, que não apenas todos os outros de sua espécie são imediatamente advertidos disso, como também que, não foi este indivíduo específico, na realidade, mas a própria espécie, personificada em sua essência ou em seu gênio, que foi atingida? Se fosse tal leão ou tal cervo unicamente, o caçador não se preocuparia. Ele tiraria a pele, comeria a carne e tudo acabaria. Mas não foi somente este animal que foi morto; foi o princípio místico de todos os leões ou de todos os cervos que foi atingido. Este é, como disse o Pe. Le Jeune, "maravilhosamente grande e poderoso", portanto, indestrutível. Os golpes dos humanos não poderiam atingi-lo. O Esquimó que massacra um número incrível de caribus não imagina que esses animais possam desaparecer um dia. Se eles se tornam raros, se não são vistos mais, ele explicará isso através de uma razão mística. Os caribus continuam a existir e no mesmo número, mesmo se forem mortos aos milhares. Mas agora eles se recusam a aparecer, ou seja, o gênio de sua espécie retirou seu favor aos humanos, a quem antes ele permitia despistá-los e atingi-los.

É preciso, portanto, a qualquer preço, conservar suas boas graças. Se, por acaso, após uma falta (violação de um tabu, esquecimento de um rito, de uma cerimônia, de uma fórmula), nós as perdemos, é indispensável reconquistá-las. O bem-estar, a saúde do grupo humano depende de suas relações com os "gênios", com os princípios místicos de certas espécies vegetais e animais. Se essas relações se tornam tensas, ele está em perigo. Se elas se rompem, ele não pode mais viver. O caçador poderá então passar dias e noites na floresta e o pescador em seu barco e eles não capturarão nada. Suas

mulheres, seus filhos e ele mesmo morrerão, a menos que a tribo deixe de ser nômade, pelo menos em certas épocas e as mulheres saibam cultivar uma horta ou um campo. Explica-se então as honras extraordinárias prestadas pelo caçador e os seus ao animal morto, ou seja, na realidade, ao gênio da espécie. Como os ritos possuem uma ação ao mesmo tempo persuasiva e constrangedora, o primitivo está certo de que, se tudo se passou exatamente como convém, as relações entre esse gênio e ele ficarão satisfatórias. As pescarias e as caçadas futuras serão também felizes.

Em outros lugares, não é do gênio de uma espécie de planta ou animal que se falará, mas de seu ancestral, de seu chefe, de seu mestre, de seu rei. Personificar-se-á a "mãe do arroz", que o faz brotar e crescer e que permite sua colheita. A Sra. Leslie Milne diz, com relação ao "espírito do arroz": "Seu lar é em todo lugar onde brote arroz. Ele viaja com ele, como seu guarda-costas e ele pode estar em mais de um lugar ao mesmo tempo"[75].

O Sr. Kruijt relata que lhe mostraram um "rei das árvores". Na costa leste de Sumatra, os Battaks plantaram grandes florestas de borracha.

> *Num lugar chamado Pematang Bandur, eu encontrei um espécime gigantesco dessa espécie. Disseram-me que essa árvore era o rei das seringueiras e que era proibido "sangrá-lo", exceto por extrema necessidade. Caso contrário, se esse gigante fosse maltratado, as outras árvores dariam menos látex.*

Essa árvore é, para seus congêneres, o que a "mãe do arroz" é para o arroz.

Representações de mesmo gênero são encontradas frequentemente com relação a espécies animais. Diz também o Sr.

Kruijt:

> *Entre os nativos de Atjeh, de Macassar, de Boegin e entre os Dayaks, designa-se em cada manada de búfalos ou de vacas um "capitão"*[76]*. Este é, geralmente, um animal com um tamanho e uma cor particulares. Ele mantém a manada junta, ou seja, mantém firme o princípio vital (**zielstof**) dos outros animais, de sorte que eles ficam uns com os outros e em boa saúde. Se este capitão-búfalo fosse morto, os outros logo morreriam ou fugiriam e, em todo caso, a manada se dissolveria.*[77]

O mesmo acontece com os animais selvagens. Por exemplo, na Nigéria meridional,

> *para cada milhar ou quase de porcos selvagens, existe um, de grande tamanho e magnífico, com a pele malhada como a do leopardo... Esses animais são os reis dos porcos selvagens. Jamais lhes é permitido caminhar; eles são carregados por toda parte pelos porcos comuns... Eles também não procuram sua comida; ela é levada até eles ao amanhecer e à noite. A cada ano, o javali-rei é levado para um novo lar, onde a floresta é bem fechada, de sorte que os caçadores não possam jamais encontrá-lo...*[78]

Esse javali-rei __ como o capitão-búfalo, como a seringueira gigante, como a mãe do arroz, como o irmão mais velho dos castores, como todos os "gênios" deste tipo __ é uma personificação, se podemos dizer assim, do princípio místico do qual participam todos os indivíduos de sua espécie. Ele é sua verdadeira unidade.

Entre os Dschaggas, a palavra que designa as abelhas de uma colmeia é um singular. Este talvez seja um traço na língua de uma

representação semelhante às precedentes. O que interessa acima de tudo aos Dschaggas, não é este ou aquele inseto e nem seu número; é a Abelha, esta espécie maravilhosa que sabe produzir a cera e o mel. Sem dúvida, ela se manifesta através de uma multidão. Mas, por essência, ela é um princípio, um gênio, uma força mística, a quem se aplica um nome no singular.

II

Índice

A representação do ser humano em suas relações com seu grupo é muito diferente da representação do vegetal ou do animal em suas relações com sua espécie? É muito pouco, se for verdade que a diferença entre os humanos, animais, plantas e até mesmo os objetos inanimados não é de natureza, mas simplesmente de grau e que as faculdades dos animais não perdem em nada para as faculdades dos humanos. Por outro lado, como vimos acima[79], a representação que o indivíduo tem dele mesmo, tanto nas sociedades primitivas quanto na nossa, deve ser distinguida do sentimento subjetivo que ele tem de seus estados de consciência, de suas emoções, de seus pensamentos, de suas ações e reações etc., quando ele os relaciona a ele mesmo. Sob este último ponto de vista, sua pessoa é para ele um indivíduo que se separa nitidamente de todos os outros, que se opõe a eles, que se percebe de uma maneira única e muito diferente daquela com que ele percebe os indivíduos e os objetos ao redor dele. Mas esta apreensão imediata, por mais viva e imediata que ela seja, só entra em uma pequena medida na representação que ele tem de sua pessoa. Aqui, elementos de origem coletiva predominam e o indivíduo quase que só se percebe como membro de seu grupo. Provas disso são abundantes. Eu só

mencionarei um pequeno número delas e me atendo apenas às mais esclarecedoras.

Diz o Sr. Elsdon Best:

> *Uma pessoa pensava e agia em termos de grupo familiar, clã ou tribo, de acordo com a natureza ou a gravidade do assunto e não em termos do próprio indivíduo. O bem da tribo ocupava sempre o primeiro lugar em sua mente. Ela podia discutir com outra de seu clã, mas se esta pessoa fosse atacada de alguma maneira por um ou vários indivíduos que não pertencessem à tribo, imediatamente ela deixava de lado sua animosidade e se colocava ao lado da pessoa de seu clã.*[80]

E mais adiante,

> *Um nativo se identifica tão completamente com sua tribo que, ao falar dela, ele jamais deixa de empregar a primeira pessoa. Ao relembrar uma batalha que aconteceu há, talvez, dez gerações, ele dirá: "Eu derrotei o inimigo..." Da mesma maneira, ele indicará negligentemente, com um gesto de mão, uns quarenta mil quilômetros quadrados e acrescentará: "Minhas terras!" Jamais ele imaginará que alguém possa entender que ele é seu único proprietário. Só um europeu pensaria assim. Quando os europeus chegam até essas praias, numerosas dificuldades surgem, por causa do fato de que os Maoris não podem compreender a propriedade individual da terra, nem que a terra seja vendida.*[81]

Também, na África ocidental francesa, diz o Sr. Monteil: "O indivíduo, qualquer que seja ele e qualquer que seja sua situação, só tem valor enquanto membro de uma comunidade. É ela que existe e

vive. Ele só existe por causa dela e, em grande parte, para ela"[82].

No Congo belga,

> *na idade legal, todo Azande livre parece ter a mesma soma de conhecimentos que seus irmãos; suas respostas são idênticas e sua psicologia semelhante. Daí, uma psicologia social excessivamente estável e conservadora. A sociedade lhe aparece como um valor imutável... Assim, qualquer revolucionário, qualquer pessoa que, por experiências individuais, se diferencie do pensamento coletivo, é suprimido impiedosamente. Sasa mandou executar um de seus próprios filhos por ele ter modificado uma decisão de direito consuetudinário... O Azande que teve contato conosco ou que adquiriu uma mentalidade diferente, não tem mais lugar no grupo social... Em geral, o que impressiona nas respostas dadas pelos semicivilizados com relação aos costumes é a pouca importância da opinião individual frente à opinião do grupo. Faz-se aqui, não porque "eu", mas porque "nós". Aqui, mais do que no ocidente, onde a individualização mascara geralmente a profunda participação na vida comum, sente-se o quanto a vida Zande é eminentemente social. Todos os rituais, toda educação Zande tendem a integrar o indivíduo à coletividade, a desenvolver nele qualidades paralelas àquelas dos outros indivíduos do grupo.*[83]

O Sr. Calonne-Beaufaict insiste especialmente no conformismo obrigatório que tende a tornar iguais todos os indivíduos de um mesmo grupo. Outros testemunhos completam o seu, mostrando, em outros aspectos, a subordinação do indivíduo ao seu grupo entre os Bantos. O Reverendo Willoughby, por exemplo, escreve:

Quando se estuda as instituições bantas, é preciso, para começar, se desfazer de nossa ideia de indivíduo... Os direitos e deveres de uma pessoa nascem com ela, condicionadas que são por seu lugar na família e pelo lugar da família na tribo. Nada está mais distante do pensamento banto do que a doutrina segundo a qual todas as pessoas gozam, por natureza, de uma igualdade fundamental e de um direito inalienável à liberdade (de qualquer maneira que se defina este termo)... Eles não podem admitir, por um só instante, que alguma pessoa, exceto um chefe, nasça livre e eles não podem conceber como duas pessoas quaisquer possam nascer iguais. Em seu sistema político, tudo se fundamenta na posição pessoal e esta posição é coisa de nascença... E, pois bem! Tudo isso quer dizer que, na sociedade banta, o indivíduo não existe. A unidade é a família.[84]

Os Srs. Smith e Dale dizem a mesma coisa:

O clã é uma sociedade natural de ajuda mútua, cujos membros devem dar a seus companheiros toda ajuda que eles podem na vida. Os membros de um mesmo clã são também __ se podemos empregar uma expressão da Bíblia __ os membros uns dos outros. Um membro pertence ao seu clã e não a si mesmo. Se ele sofre um dano, os membros de seu clã lhe farão obter uma reparação. Se ele comete uma falta, eles compartilham sua responsabilidade. Se ele é morto, pertence ao clã a vingança. Se uma jovem do clã deve se casar, primeiro eles têm que dar seu consentimento. Dois Ba-ilas que jamais se encontraram, imediatamente serão amigos, se descobrem que são do mesmo ***mukoa****. Se uma pessoa tem a*

infelicidade de ser feita escrava, os membros de seu clã se cotizam para recomprá-la etc.[85]

Essa organização social gera imediatamente uma diferença importante entre a representação do indivíduo animal e a representação do indivíduo humano. Cada animal está em uma participação imediata e direta com o princípio místico que é a essência de sua espécie e todos estão, da mesma forma. Exceto aqueles que apresentam alguma coisa de insólito __ e no qual a mentalidade primitiva logo suspeita de feitiçaria __ todos são, por assim dizer, expressões equivalentes deste "princípio" ou deste "gênio". O indivíduo humano existe __ ele também __ em virtude de sua participação na essência de seu grupo. Mas este não corresponde em todos os seus pontos a uma espécie animal ou vegetal. Primeiramente, ele não é indefinido numericamente da mesma maneira. Mas, principalmente, ele é articulado. Ele comporta seções e subgrupos. O indivíduo, nele ocupa sucessivamente várias situações. Ele consegue isso mais ou menos rápido, de acordo com seu nascimento e de acordo com sua maior ou menor importância social ao longo de sua vida. Enfim, em toda sociedade humana há classificações e hierarquia, além daquela da idade. O indivíduo, qualquer que ele seja, é dependente de seu grupo (exceto o chefe, onde foi estabelecido um poder absoluto), mas não de uma maneira uniforme.

Quanto mais os observadores penetraram o espírito das sociedades "primitivas" ou semicivilizadas, mais o papel dessa hierarquia lhes pareceu considerável. Spencer e Gillen mostraram isso nas tribos do centro da Austrália. O Dr. Thurnwald, entre os Banaros da Nova Guiné. O Sr. Holmes, em outros Papuas da Nova Guiné inglesa. Ele conta a história de um homem que mata seu

irmão mais novo, porque este tinha tomado, sem sua permissão, um lugar que cabia ao irmão mais velho. Entre os Bantos, o indivíduo está ao mesmo tempo subordinado ao grupo social e rigorosamente fixado ao seu nível. O grupo é composto __ como se sabe __ pelos vivos e pelos seus mortos. A estes pertence o primeiro lugar e devem ser servidos primeiro. São oferecidas a eles as primícias e esta é uma obrigação que não se permite desobediência. Escreve o Sr. Junod:

> *Os Bantos não pensam que podem ousar gozar dos produtos do solo se não ofereceram primeiro uma parte a seus deuses (aos ancestrais). Não são eles que fazem germinar os cereais? Não são eles que têm o poder de controlar os mágicos que enfeitiçam os campos? Estes ritos são ditados, portanto, evidentemente, "pelo sentido de hierarquia".*[86]

Entre os Hereros, ninguém, de manhã, pode beber o leite que acaba de ser ordenhado, antes que tenham sido feitas as libações rituais. Os ancestrais devem beber primeiro.

A "aldeia", ou seja, o grupo social, entre os Tongas estudados pelo Sr. Junod,

> *é uma pequena comunidade organizada que tem suas leis próprias, em que a mais importante parece ser a lei da hierarquia. O irmão mais velho é o senhor inconteste e ninguém pode assumir seu lugar. Ele é o proprietário da aldeia... Ninguém deve "roubá-lo". Se alguém o fizesse, a comunidade inteira sofreria: não nasceriam mais crianças, a vida do organismo social seria profundamente atingida. Esta é a razão pela qual, quando uma nova aldeia é criada, é preciso que o chefe vá até lá primeiro com sua mulher e eles tenham lá relações sexuais, tomando assim* ***plena posse*** *do lugar e*

*criando o **vínculo** com ele. Pela mesma razão, quando o chefe morre, é preciso que a aldeia se desloque. Enquanto a herança não foi repartida, a aldeia ainda é o lar do chefe, mas, logo após esta cerimônia, os habitantes devem sair e fechar a porta da aldeia com um ramo de espinhos.*[87]

Como diz também o Sr. Junod, "existe um laço místico entre o chefe e o organismo social que está **sob ele**"[88]. Se ele morre, a aldeia morre também. Essa dependência íntima, o Tonga expressa, não em termos abstratos, mas através de imagens impactantes.

O chefe é a terra... Ele é o galo... Ele é o touro; sem ele as vacas são estéreis. Ele é o marido; sem ele, a região é como uma mulher sem esposo. Ele é o homem da aldeia... Um clã sem chefe perdeu sua razão de existir. Ele está morto... O chefe é nosso grande guerreiro, ele é nossa floresta onde nos escondemos... É a ele que pedimos leis... O chefe é um ser mágico. Ele possui poções especiais que ele usa ou engole, de modo que seu corpo é tabu etc.[89]

Este organismo social não lembra __ guardadas as devidas diferenças __ a colmeia das abelhas? O chefe não é comparável, em certos sentidos, ao capitão-búfalo, que "mantém" a manada, assegurando com suas próprias virtudes o bem-estar e a coesão da manada, de tal forma que, se ele desaparece, a manada perece ou se dispersa?

Por outro lado __ e aqui está também outro aspecto da solidariedade íntima e quase orgânica que liga entre eles os membros do grupo social __ o indivíduo que não lhe pertence não conta para nada. Sabemos dos cuidados do grupo com relação a seus mortos e como eles são atentos em lhes prestar as honras que lhes são

devidas. Mas,

> *quando um "estrangeiro" morre numa aldeia Tonga, se ninguém o conhece, a coisa é sem importância. Os homens adultos o enterrarão. Eles cavam um buraco e arrastam o cadáver com uma corda. Eles não o tocam. Não há contágio e, portanto, não há cerimônia de purificação. Entre os Malukes e os Hlengwes, um cadáver deste tipo é queimado.*[90]

III

Índice

Quase todas as línguas melanésias e micronésias oferecem uma particularidade memorável, que Codrington resume nos seguintes termos:

> *É da mais alta importância compreender que nas línguas melanésias todos os substantivos, no uso nativo, se dividem em duas classes: aqueles que recebem o pronome pessoal sufixado e aqueles que não o recebem... Em todas essas línguas (exceto a de Savo), a distinção dos substantivos é fundamentada na ideia de relação próxima ou relação distante entre o objeto possuído e o possuidor. Mas, no detalhe da aplicação deste princípio não é fácil segui-lo. Em alguns casos, sem dúvida, a mesma palavra pode ser empregada com ou sem sufixo, mas jamais quando a palavra é tomada exatamente com o mesmo sentido.*[91]
>
> *Os substantivos que recebem este sufixo são, de acordo com o uso rigoroso dos nativos, aqueles que designam em geral os membros do corpo, as partes de uma coisa, os "pertences" de uma pessoa e o parentesco familiar.*[92]

Por exemplo, na língua Tami (Nova Guiné alemã), “uma classe importante de substantivos é composta por aqueles que recebem uma terminação possessiva; são as palavras que designam os graus de parentesco e as partes do corpo”[93]. Na Nova Pomerânia, na costa norte da península da Gazella, o Pe. Bley destaca:

> *Os pronomes possessivos são também empregados para designar o parentesco, o pertencimento (**Zugehörigkeit**) de uma parte ao seu todo, particularmente as partes do corpo ao próprio corpo e eles são colocados após o substantivo, em parte na qualidade de desinências.* [94]

O Pe. Bley assinala ao mesmo tempo algumas exceções a esta regra. Na língua Roro (melanésia, Nova Guiné inglesa),

> *os sufixos possessivos podem ser empregados com ou sem o pronome pessoal precedendo a coisa possuída. Os sufixos só são empregados com alguns substantivos: aqueles que designam as partes do corpo e o parentesco. Na língua Mekeo, próxima da precedente, o sufixo possessivo é usado em partes do corpo, parentesco e para um pequeno número de outras palavras.*[95]

Poderíamos relatar outros exemplos. Estes bastarão, sem dúvida, para considerar, com Codrington, que esta regra é constante nas línguas melanésias.

Frequentemente, o que parece uma irregularidade ou uma exceção provém, pelo contrário, de uma aplicação estrita e delicada da regra. Assim, as seguintes irregularidades assinaladas por Peekel[96]:

anugu tunam, meu homem (marido), ao invés de *tananagu*;

anugu hahin, minha mulher, ao invés de *hahinagu*;

a manuagu, meu ferimento, ao invés de *anagu manua*;

a subanagu, o resto de minha refeição, ao invés de *anugu subana*,

(sendo *gu* o pronome pessoal sufixado da primeira pessoal), são, pelo contrário, sob o ponto de vista dos nativos, formas perfeitamente regulares e até mesmo as únicas corretas. Com efeito, como a exogamia é rigorosamente observada nessas tribos, o marido e a mulher pertencem a clãs diferentes. Portanto, o marido não é e não pode ser do parentesco de sua mulher e nem ela do dele. É natural então que o pronome possessivo não seja sufixado aos substantivos "marido" e "mulher". Estas palavras não são incluídas na classe que recebe o sufixo pronominal. Inversamente, o ferimento que atinge uma parte do meu corpo e a casca da banana que eu comi são, na mente dos nativos, coisas que me "pertencem", no sentido mais estrito da palavra. São, literalmente, partes de mim mesmo. Portanto, os substantivos "ferimento" e "resto de comida" devem ser seguidos do sufixo. Em virtude do mesmo princípio, compreende-se que o nativo diga *anugu hahin* (minha mulher) sem o sufixo, quando se trata daquela que ele esposou, pois ela não é do seu parentesco. Mas ele dirá *hahin i gu* (minha irmã) com o sufixo, pois sua irmã é do mesmo clã que ele e ela "o pertence", no sentido de que ela faz parte, como ele, do mesmo todo, como dois membros de um mesmo corpo.

Nas línguas micronésias encontramos, da mesma forma, uma classe de palavras que recebem o pronome pessoal como sufixo. São __ de acordo com o Sr. Thalheilmer, que fez um estudo especial deste assunto __ os substantivos que designam:

1º) As partes do corpo e as diversas funções da atividade espiritual humana;

2º) O parentesco;

3º) Uma relação de situação no espaço e no tempo;

4º) As partes dependentes de um todo independente;

5º) Os ornamentos pessoais, as ferramentas e os instrumentos, a casa, a horta;

6º) Os substantivos possessivos (estes substantivos providos de sufixos possessivos servem, em certas ocasiões, de pronomes possessivos num sentido especial: *pronomina ediva et polativa*).[97]

Esta enumeração instrutiva nos ajuda a compreender como os melanésios representam as relações de parentesco. O próprio Sr. Thalheilmer faz a observação. "A solidariedade dos parentes entre si é designada da mesma maneira que a das partes de um indivíduo" e ele explica este fato pela estrutura da gente melanésia. "O indivíduo está para a família, como o membro __ cabeça, braço, perna __ está para o corpo vivo".

O fato esclarece, portanto, representações que não devemos supor que os melanésios tenham consciência clara. Eles não pensam abstratamente. Eles não refletem através de conceitos. Eles jamais tiveram ideia da finalidade orgânica manifestada pela estrutura e as funções de um corpo vivo, nem a maneira especial com que suas partes são subordinadas ao todo e que o todo, por sua vez, depende de suas partes. Jamais eles analisaram também a solidariedade que une entre si os indivíduos de uma mesma família. No entanto, suas línguas provam que eles assemelham uma coisa à outra. É por isso que o grupo familiar é para eles um ser semelhante ao corpo vivo, por causa de sua unidade. Nós também dizemos: os "membros" de uma família. Para nós, isto é uma metáfora, não sem alguma eficácia, aliás. Para eles, sem que eles tenham pensado nisso, é a expressão literal do fato. O indivíduo, em suas representações, não

depende menos estreitamente de seu grupo familiar do que a mão ou o pé dependem do corpo do qual eles fazem parte.

Como destacou Codrington, a divisão dos substantivos em duas classes, em que uma recebe o sufixo pronominal possessivo e a outra não, é um traço próprio das línguas da Melanésia e da Micronésia. Mas, nesta própria região excepcionalmente e num número muito grande de outras, em toda a superfície da terra, observa-se um fato constante: certos substantivos __ em geral os nomes das partes do corpo e das relações de parentesco __ jamais são empregados sem um pronome pessoal, quer seja prefixado, sufixado ou separado do substantivo. Assim, na língua Baining,

> *há palavras que só são empregadas junto com o pronome pessoal. São aquelas que designam partes do corpo ou das relações de parentesco. Jamais elas são encontradas sozinhas... o pronome possessivo é colocado antes do substantivo*[98]*...*
>
> *Em outras línguas melanésias e polinésias conhecidas até o presente, encontramos a presença de um pronome possessivo especial para um certo grupo de palavras, que designam as partes do corpo e as relações de parentesco. Este tipo de pronome é sufixado aos substantivos. Nada de semelhante na língua Baining. Esta não faz distinção entre os pronomes possessivos. Ela não sufixa pronome pessoal a nenhum substantivo, seja ele qual for; o pronome possessivo é sempre colocado antes de seu substantivo. No entanto, o Baining conhece também certos substantivos (precisamente aqueles que designam partes do corpo e as relações de parentesco), que ele jamais emprega sem um pronome possessivo. Vemos por aí, que o pensamento dos Bainings*

coincide neste ponto com o das populações que os rodeiam. Somente a maneira de expressá-lo é que é diferente.[99]

Esta observação vale para centenas, talvez milhares de línguas (oceânicas, americanas, africanas, asiáticas, europeias) em que não se pode __ de acordo com a expressão de Powell __ dizer simplesmente "mão" ou "cabeça", mas que é sempre necessário indicar ao mesmo tempo de quem é a mão ou a cabeça. Em que também não se pode dizer "pai", "mãe", "filho", "irmão" etc., sem mencionar também de quem a pessoa em questão é o pai ou a mãe ou o filho ou o irmão. O fato é, por assim dizer, universal. Ele foi assinalado muitas vezes. Em toda parte a regra se aplica igualmente aos nomes das relações de parentesco e aos das partes do corpo e, geralmente, a somente estas duas categorias de substantivos. Isto permite, parece, __ sobretudo após a análise dos fatos mais particulares constatados nas línguas melanésias e micronésias __ concluir, sem muita ousadia, que em todas as partes do mundo as duas categorias de substantivos, as relações de parentesco e as partes do corpo, formam uma só realidade. Tudo se passa como se fossem duas relações perfeitamente semelhantes, para aqueles que falam essas línguas. Não que eles tenham algum dia se dado conta disso. Eles aplicam esta regra de sua gramática, geralmente bem complexa e bem finamente delicada, com o mesmo rigor irrefletido e com a mesma espontaneidade que as outras. O fato de que esta regra exista é por demais significativo.

IV

Índice

Como se pode entender, nas sociedades "primitivas" ou "semicivilizadas", a expressão "relação de família"? Não faz muito

tempo que pensamos em colocar esta questão e, no entanto, enquanto ela não for examinada, as confusões mais graves serão inevitáveis. Até uma data bem recente admitia-se como uma coisa óbvia que todas as famílias humanas existentes eram essencialmente do mesmo tipo que a nossa. A história e a observação pareciam concordar com esta convicção instintiva. O que se sabia da família romana, grega, eslava, semítica, chinesa etc., parecia confirmar a ideia de que a estrutura fundamental da família é a mesma em toda parte.

No entanto, sabe-se hoje que, em um grande número de sociedades mais ou menos "primitivas", o que chamamos família, no sentido tradicional e corrente da palavra, não existe. Os etnólogos encontraram em seu lugar uma instituição que se pode designar com a mesma palavra, mas com a condição de se lembrar de que ela é radicalmente diferente. Um estudo atento dos vocabulários dessas sociedades bastaria para estabelecer este fato. Entre os Banaros, observa com razão o Dr. Thurnwald, "a ausência da família (no nosso sentido da palavra) é acompanhada por uma ausência das expressões que correspondam a esta ideia"[100].

A família que se observa nessas sociedades é do tipo conhecido como "classificatório". Ela é encontrada, em seus traços essenciais, em todas as latitudes e em regiões as mais afastadas umas das outras. Ela foi descrita na América do Norte, onde Morgan a descobriu; na América do Sul (entre os Araucanos, por exemplo); na Austrália, na Melanésia, na Papuásia, na África austral; entre os Ashantis, onde o capitão Rattray a constatou recentemente; na Sibéria, entre os Yakoutes etc. Enfim, a família classificatória não parece ter sido menos difundida do que a nossa, que acreditávamos universal.

O que a caracteriza primeiramente, como disse excelentemente Howitt, é que "a unidade social não é o indivíduo, mas o grupo. Nela, o indivíduo simplesmente recebe os parentescos de seu grupo. O parentesco é de grupo para grupo"[101]. O indivíduo não faz parte de tal grupo porque tem tais laços de parentesco mas, é o contrário, ele tem tais laços de parentesco porque ele faz parte de tal grupo. Esta constituição da família é tão diferente da nossa, ela é tão estranha às noções e aos sentimentos que nos são tão naturais desde a infância, que se compreende como ela pôde ficar ignorada durante tanto tempo, mesmo aos observadores que a tinham sob seus olhos. Um esforço perseverante é necessário para incorporar bem a ideia. Portanto, se não nos acostumarmos com a ideia de "parentesco de grupo", a maneira com que muitos primitivos representam suas relações com os outros membros de seu grupo familial (do que os alemães chamam de *Sippe*) nos ficará ininteligível.

Dizem Spencer e Gillen:

> *É absolutamente essencial, quando lidamos com esses nativos, afastar todas as ideias de parentesco tal como existem entre nós... O primitivo não possui nenhuma das ideias de parentesco como nós as compreendemos. Ele não distingue (sob o ponto de vista das relações de família) entre seu pai e sua mãe de fato e os homens e as mulheres que pertencem ao grupo em que cada membro poderia legitimamente ser seu pai ou sua mãe.*[102]

Codrington diz o mesmo:

> *É o conhecimento disso (do parentesco de grupo) que forma provavelmente a primeira concepção social na mente da criança melanésia. Ela está em primeiro plano nas ideias*

que o nativo faz da espécie humana. Este é o fundamento sobre o qual a estrutura da sociedade é construída. Para o melanésio, poder-se-ia quase dizer que todas as mulheres, pelo menos as de sua geração, são ou ***suas*** *irmãs ou* ***suas*** *esposas e para a melanésia, que todos os homens (desta geração) são ou seus irmãos ou seus maridos.*[103]

Em outros termos, todos aqueles que o casamento lhe é proibido são seus irmãos; todos os outros são seus maridos "virtuais" (potenciais).

Codrington forneceu em outro lugar uma descrição detalhada dessa estrutura da família. Seu traço fundamental é o seguinte:

Todos os membros de uma mesma geração, no interior do grupo familial, são chamados de pais e mães de todos aqueles que formam a geração seguinte. Os irmãos de um homem são chamados de pais de seus filhos e as irmãs de uma mulher, mães de seus filhos... Este uso amplo dos termos "pai" e "mãe" não significa, de maneira alguma, que se tenha alguma vaga ideia de concepção efetiva da paternidade e da maternidade propriamente ditas. Não há, na mente daquele que fala, nenhuma confusão e ele saberá muito bem desfazer o mal entendido explicando: ***tur natuk*** *(meu filho é meu) e* ***tur tasina*** *(seu irmão é dele, não seu primo).*[104]

O Sr. A. R. Brown faz a mesma observação:

Embora uma dada pessoa empregue a palavra ***mama*** *(pai) para um grande número de pessoas, se lhe for perguntado "Quem é seu* ***mama****?", ele logo responde fornecendo o nome de seu pai verdadeiro, a menos que este tenha morrido quando ele próprio era bem novo, quando*

então ele fornece o nome de seu pai adotivo... Cada termo possui então o que podemos chamar de um sentido primeiro e específico. O sentido primeiro de ***mama*** *é pai, o de* ***maele*** *é pai do pai... Precisamente como nós empregamos a palavra "primo" o mesmo nativo Kariera emprega a palavra* ***mama****. Ele designa com esta mesma palavra um grande número de pessoas de parentesco mais ou menos distante, mas distingue em sua mente, sem fazê-lo em suas palavras, aqueles seus "pais" que são mais próximos e aqueles que o são menos... Esta distinção entre parentes mais ou menos próximos do mesmo tipo (ou seja, designados pela mesma palavra) é da mais alta importância na vida social da tribo Kariera. Parece que ela não é menos importante em outras tribos australianas, embora eu não saiba em quais isso foi especialmente assinalado até o presente.*[105]

Feita esta reserva e levando em conta a afeição particular que as crianças têm, quase sempre de uma maneira durável, para com sua mãe real e geralmente também para com seu pai, fica o fato de que não é totalmente por simples polidez, ou por convenção, que o primitivo chama de "pais" os irmãos de seu pai, de "mães" as irmãs de sua mãe, "irmãos e irmãs" os filhos dos irmãos de seu pai e das irmãs de sua mãe e de "esposas", pelo menos virtuais, as mulheres que ele pode legitimamente esposar etc. É bem desta maneira que as relações de família se impõem à sua mente e a linguagem prova isto. Por exemplo, em todas as tribos de Queensland que o Dr. Roth estudou, "filho, filha, filho do irmão, filha do irmão não possuem termos que os distingam. Cada língua possuem uma só palavra para designar tudo. Da mesma forma, filho da irmã e filha da irmã são designados pela mesma palavra". Nestas tribos ainda, o Dr. Roth

explica que o pai do pai é designado pela mesma palavra que o filho do filho e a mãe da mãe pela mesma palavra que a filha do filho. Estes fatos extraordinários se explicam quando se examina as classes e as subclasses entre as quais somente o casamento é permitido. Não podemos entrar aqui nos detalhes dessas classes. A nomenclatura exposta pelo Sr. Roth basta para mostrar a que ponto esse parentesco australiano de grupo difere do nosso.

Codrington insistiu fortemente nesta diferença. Numa passagem em que ela é tão marcada que temos dificuldade em penetrar seu sentido exato, ele destaca que em algumas línguas melanésias as palavras "mãe", "marido", "mulher" são plurais.

> *Na língua de Mota, a forma é bem clara:* ***ra*** *é o prefixo para o plural;* ***veve*** *designa a divisão ou o lado do grupo, a "família"; mãe se diz* ***raveve****.* ***Soai*** *quer dizer membro, por exemplo, de um corpo ou parte de uma casa ou de uma árvore;* ***ra soai*** *quer dizer marido e também esposa. Interpretar* ***ra*** *como um prefixo honorífico é proibido, pelo fato de que os nativos têm plena consciência de que este prefixo designa o plural.* ***Veve*** *é a família; a mãe de uma criança é "aquelas da família". Não são os parentes próximos de uma pessoa que são chamados de* ***veve****, porque eles são da família de sua mãe. É ela que é chamada de suas* ***veve****, no plural (seus parentes próximos), como se ela representasse sua família, ou seja, como se ela não fosse a filha da mulher individual que a colocou no mundo, mas a do conjunto de todos os parentes para quem ela deu a luz. Em virtude de um uso paralelo a este, a palavra Mota para criança assume a forma plural* ***veve mera*** *(com uma dupla marca de plural). Uma criança individual é chamada, não de "criança", mas "crianças",*

como se sua individualidade não se distinguisse do conjunto da descendência de suas ***veve****. O mesmo prefixo plural é encontrado em outras palavras das ilhas Banks significando "mãe": **rave**, em Santa Maria; **retve**, em Vanua Lava; **reme**, nas ilhas do Estreito de Torres. "Mãe" se diz **retahi** na ilha Pentecoste e **ratahigi** na ilha Leprosos, ou seja, as irmãs, o conjunto das irmãs, porque a mãe representa os membros do grupo social (as irmãs), que são conjunta e solidariamente as mães das crianças. Paralelamente, há somente uma palavra para designar marido e esposa e ela tem a forma plural. Em Mota, um homem não chama sua mulher de uma parte dele mesmo, um membro de sua pessoa; ele diz que ela é suas partes componentes, seus membros e a mulher diz o mesmo de seu marido. Com efeito, o homem e a mulher não formam um corpo composto dos dois, mas, os homens de um lado e as mulheres do outro formam um corpo conjugal composto. Os habitantes de Mota sabem bem que a palavra que eles utilizam tem este sentido. Eles confessaram, enrubescendo (um rubor melanésio), a mim mesmo, que isto é assim, enquanto protestavam que a palavra não correspondia a uma realidade.*[106]

É verdade. Mas também não é menos verdade que foi o missionário que os ensinou a enrubescer. A existência de palavras plurais para designar "marido", "esposa" etc. não se explicaria se isso não correspondesse a uma realidade, que nos é confirmada, aliás, por outros testemunhos. O fato de que não haja palavras no singular, nessas línguas, para designar mãe, filho, marido, esposa etc. (traço compatível, como se viu, com os sentimentos naturais de amor materno ou filial), joga uma viva luz na estrutura da família

melanésia.

Após isso, os fatos relatados pelo Sr. Thurnwald, em seu estudo sobre os Banaros da Nova Guiné, parecerão menos estranhos. Diz ele:

> *As crianças __ com exceção daquela que é chamada de criança "do espírito" (**Geistkind**) __ se dão nomes umas às outras, de acordo com suas respectivas idades e sexo e leva-se em conta também o sexo daquele que fala... Como **aia** e **néin**, que significam apenas "mais velho" e "mais jovem", expressões particulares para designar a fraternidade propriamente dita faltam inteiramente. Toda a geração de crianças se imagina como uma unidade para as duas metades do clã e só há distinção entre elas pela sua idade relativa. O sentimento de pertencer a alguma coisa como uma família paternal ou maternal, ali não é contemplado.*[107]

Com efeito, a descendência não dá lugar, entre os Banaros, à concepção de uma relação fixa, à qual corresponderia dois termos complementares, como, por exemplo, entre nós, pai e filho. O encargo de se ocupar com a geração que cresce recai sobre o grupo familial (*Sippe*) e sobre o clã. *A ausência de uma família no nosso sentido da palavra* está associada com a ausência de palavras correspondentes a estas ideias (de pai ou de filho)[108].

O estudo das palavras que designam as relações de parentesco Banaro levaria a resultados semelhantes[109]. A paternidade é concebida de uma maneira bem diferente da nossa e, em alguns casos, não tem nada a ver com o ato da concepção. Da mesma forma que nas tribos australianas e melanésias, mencionadas acima, não há entre os Banaros palavras nitidamente definidas para designar os esposos, ou seja, palavras que não sirvam ao mesmo tempo para

outras pessoas. A palavra para mulher (esposa) significa propriamente "mãe". A palavra *mumona* (marido) é empregada também para outras relações quase maritais. No que concerne à etimologia desta palavra, não nos arriscamos muito nos enganarmos ao aproximá-la de *nram* ou *nam* (o outro, o estranho), ou seja, o homem que vem de outro clã. (Os Banaros observam a exogamia).

Entre eles, como em todo lugar onde existe a família classificatória,

> *não há uma fronteira nítida entre os parentes em linha direta e os parentes em linha colateral. Sem nenhuma dúvida, essa confusão das duas linhas provém do fato de que todos os laços sociais são concebidos, não de acordo com as relações de indivíduo a indivíduo, mas de acordo com o conjunto de pessoas dos grupos e dos subgrupos. Isto não é, portanto, uma consequência do princípio da exogamia em si, mas da representação que se tem da sociedade. Isso não pode, no entanto, ser interpretado nesse sentido, já que o indivíduo estaria inteiramente fora de questão. Os indivíduos solidários, que estão em uma relação definida uns com os outros, estão compreendidos na mesma expressão.*[110]
>
> *O princípio segundo o qual esses grupos e subgrupos são formados não é, aliás, único. Não há uma só característica que os determine de maneira decisiva. O que predomina são as relações sociais entre uma pessoa e outra. Estas tiveram, na constituição do sistema banaro, uma influência preponderante. Em seguida as pessoas são agrupadas de acordo com sua consanguinidade e sua idade.*[111]

Os jovens que crescem são reunidos primeira e principalmente

de acordo com sua idade e somente depois, de acordo com seu sexo.

> *Para os adultos, são as relações sexuais que passam para o primeiro plano. É sua posição sob o ponto de vista sexual que decide qual é a relação entre duas pessoas; se as relações sexuais são permitidas ou proibidas entre elas ou com uma terceira pessoa determinada. É de acordo com isso que cada indivíduo é classificado em um grupo de parentesco que carrega um certo nome.*[112]

Antes de deixar os Banaros, citarei ainda uma reflexão do Dr. Thurnwald que concorda de uma maneira impressionante com o que tentei mostrar aqui:

> *Essa maneira de agrupar os indivíduos está estreitamente ligada com toda a mentalidade (**Denkar**) dos povos primitivos. Esta se manifesta por sua maneira de contar em geral. Ao formar seus grupos, os Banaros não empregam conceitos gerais de número, como fazemos quando queremos distinguir os membros de uma família de acordo com o esquema universalmente aplicável da distância dos graus de parentesco, calculado de maneira precisa segundo o número dos nascimentos que separam uma pessoa de outra pelo sangue. Os conceitos numéricos dos primitivos são mnemônicos. Ou melhor, são imagens de amontoados (como, por exemplo, uma cesta cheia, uma carga de um portador, um bando de lobos, uma horda de homens), formadas de acordo com a impressão feita na imaginação pelos objetos exteriores... Os sistemas classificatórios de parentesco refletem, em sua maneira de classificar e de agrupar, as características de sua mentalidade, que se prende*

imediatamente ao concreto e que fica longe de toda abstração especulativa. O parentesco não é assunto de cálculo, mas de grupo.[113]

Esta última frase é bem clara.

O Dr. Thurnwalde conhece e discute os trabalhos de Codrington, os de Rivers e dos outros cientistas que estudaram recentemente a família classificatória. Talvez seja interessante resumir, após sua descrição, a que foi relatada há mais de vinte anos por um cientista russo, Sieroshevski[114]. Ela nos mostra entre os antigos Yakoutes uma estrutura da família espantosamente análoga àquela que acabamos de expor, sem que o autor, parece, tenha tido a menor suspeita desta semelhança e nem mesmo da existência da família classificatória em geral.

Antigamente, as palavras que designam as relações de parentesco tinham um sentido diferente do que hoje em dia. Por exemplo, os Yakoutes não possuem palavras para dizer irmão ou irmã em geral. Eles possuem palavras especiais para dizer irmão mais velho, irmão mais novo, irmã mais velha, irmã mais nova. Estas palavras, com alguns determinativos (*atributivos*), que se omite geralmente quando se expressa repreensões, são empregadas quando se dirige a tios, sobrinhos, tias, netos de diferentes graus e mesmo a padrastos e madrastas, embora estes sejam ordinariamente chamados de pai e mãe. Segue-se daí que a família se divide em dois grupos: aqueles que nasceram antes e aqueles que nasceram depois. Estes grupos formam a base da terminologia para o parentesco familiar. O autor (Sieroshevski) pensa que primitivamente os Yakoutes não tinham palavras exclusivas para irmão ou irmã e que as palavras em uso hoje em dia para irmão mais novo, irmã mais nova etc. eram termos que serviam não tanto para parentescos

familiares, mas para parentescos de *sib* (grupo social do tipo clã ou *Sippe*) e queriam dizer simplesmente companheiro de *sib* mais velho ou de menor idade. Reconhece-se aqui o "parentesco de grupo", característico da família classificatória.

Os Yakoutes empregam a palavra filho ou meu filho (provavelmente "filho" seja sempre acompanhado de um pronome possessivo), não apenas para seus próprios filhos, mas também para os filhos de seus irmãos e de suas irmãs, ou até mesmo para seus próprios irmãos e irmãs, se estes são bem mais novos do que eles. Eles não possuem, portanto, em seu vocabulário genealógico, palavras para filho e filha que designem diretamente um parentesco de sangue entre pessoas determinadas. A palavra que traduzimos por "filho" quer dizer, à rigor, "rapaz, jovem, adolescente". Ela era empregada antigamente como um nome coletivo, para o conjunto dos guerreiros ou dos jovens da tribo ou da *sib*.

Esta falta de palavras para distinguir entre filho e rapaz, filha e garota, não é devido à pobreza da língua. Pelo contrário, o vocabulário genealógico dos Yakoutes nos espanta por sua riqueza e por sua variedade. A mesma observação foi feita frequentemente na Melanésia, na Austrália e em quase toda parte onde se constatou a existência da família classificatória[115]. Não apenas eles distinguem de acordo com a idade relativa das pessoas, mas eles têm um denominativo especial para irmão mais novo quando é uma mulher que fala. Eles têm uma palavra exclusiva para a mulher do irmão mais velho do marido, outra para a do irmão mais novo do marido e outras especificações semelhantes que parecem incompreensíveis, não somente a nós, mas até mesmo para os Yakoutes atuais.

Consequentemente, concluímos, sem a menor dúvida, que, na época em que o sistema presente de parentescos genealógicos se

originou nos Yakoutes, *a relação precisa de sangue de um dado rapaz com seus pais não era expressa por uma palavra especial*. Todos os adultos da *sib* designavam todos os jovens, até que eles tivessem atingido uma certa idade, pelos mesmos denominativos.

Da mesma forma, não existe uma palavra para "pai", que admita uma explicação simples e natural, como a palavra para "mãe" (aquela que dá a vida). A palavra para pai deveria ser traduzida por: o homem adulto. Esta imprecisão no tocante ao laço de sangue do lado masculino __ enquanto que o laço da mãe com seus filhos é muito preciso __ é muito significativo.

As uniões entre eles no interior da sib eram extremamente livres e não permanentes. As crianças só podiam conhecer sua mãe e eles só a conheciam até uma certa idade, após o que, eles esqueciam este parentesco. Ela era suplantada pelo sentimento de pertencer a um certo grupo. No interior desse grupo, só havia "homens" e "mulheres", uns mais velhos, outros mais jovens do que a pessoa em questão. Ainda hoje existem lugares afastados onde a palavra para mulher (esposa) é desconhecida; isto faz as pessoas rirem. Também não há no *yakoute* uma palavra para designar "marido". O temo correntemente empregado quer dizer propriamente "homem".

Para concluir este ponto, onde a família é classificatória, o parentesco é "de grupo". Não são os indivíduos, são os grupos que são os pais entre eles. Os indivíduos são aparentados porque pertencem a grupos que o são. O parentesco é, portanto, mais social do que familial, no sentido que damos à palavra.

Na Austrália ocidental,

> *quando um estranho chega a um acampamento que ele jamais visitou antes, ele não entra; ele fica a alguma distância. Depois de algum tempo, homens adultos se*

aproximam dele e a primeira coisa que eles fazem é procurar saber quem é este estranho. A pergunta que geralmente lhe é feita é: "Quem é seu ***maeli*** *(avô)?" Examina-se em seguida sua genealogia até que todo mundo fique perfeitamente satisfeito no tocante ao parentesco exato do estranho com cada um dos nativos presentes no acampamento. Uma vez atingido este ponto, ele pode ser admitido no acampamento e lhe são mostrados os homens e as mulheres que lá estão, lhe indicando seu parentesco com ele... Eu levei comigo um nativo da tribo Talainji e em cada acampamento de nativos onde parávamos, era preciso passar pela mesma pesquisa. Uma vez, após uma longa discussão, os nativos não puderam encontrar nenhum traço de parentesco entre meu servidor e as pessoas de seu acampamento. Naquela noite, meu "boy" se recusou a passar a noite no acampamento dos nativos, como ele fazia comumente e, conversando com ele, eu vi que ele tinha medo. Essas pessoas não eram seus parentes, portanto, eram suas inimigas.*[116]

O parentesco referido aqui é, evidentemente, um parentesco social e não é baseado, principalmente, como o nosso, nos laços de sangue.

A família classificatória constitui também, como diz o Sr. Junod, uma hierarquia. Sem dúvida que os sentimentos naturais não são sufocados por esta estrutura social. Todos os observadores concordam em dizer que os "primitivos" adoram suas crianças, que eles as mimam e sentem prazer em brincar com elas. A afeição filial, fraternal e conjugal existe lá como entre nós, um pouco diferente no entanto e com nuances que geralmente é difícil precisar. Mas é sobretudo a "representação" implícita do indivíduo em suas relações

com seu grupo social que difere da nossa. Basta, para nos convencermos disso, refletir um instante na dificuldade que temos para entrar nos sentimentos e nas ideias que Codrington nos descreve e que parecem tão naturais para os melanésios.

***

Capítulo II

A solidariedade entre os membros do grupo social.

I

Índice

Que o grupo social __ clã ou *Sippe* __ seja a verdadeira unidade, da qual o indivíduo é um simples elemento, nós não temos somente como prova, em muitos casos, a estrutura da família. A vida cotidiana do primitivo aponta no mesmo sentido.

Entre os nativos da Guiana, por exemplo, o Dr. W. E. Roth relata uma observação do Pe. Gumilla, confirmada depois: "A ideia de que não apenas o doente, mas seus próximos também, deviam se abster de certos alimentos, era muito difundida. A primeira prescrição do *piache* (doutor) era impor uma dieta especial ao doente e a todos os seus"[117].

> *Entre os Caraíbas, os Arawaks, os Warraus, a família inteira __ pai, mãe, irmãos, irmãs __ é posta exatamente no mesmo regime que o doente. Se uma pessoa, entre os Caraíbas das ilhas , é ferida ou está sofrendo, ela pedirá a seu irmão ou à sua irmã ou a algum outro parente próximo que se abstenha de comer tal ou tal coisa. Se eles comessem isso, seu mal se agravaria, mesmo se eles estão a uma distância de uns setenta*

quilômetros.

Entre os nativos Jibaros e Canelos, quando um membro da família está doente, todos os outros devem observar o mesmo regime que ele, pois, se eles ingerissem alimentos que não lhe convém, isso seria como se ele próprio comesse e seu estado pioraria.[118]

Sabe-se que estes mesmos nativos praticam o resguardo. Após o nascimento da criança, os pais __ e especialmente o pai __ devem se submeter a um grande número de tabus, sob pena de comprometer a vida do recém-nascido.

Em algumas sociedades, essa solidariedade íntima do pai com a criança se prolonga até a idade da iniciação.

Os próprios homens devem se submeter a certas restrições no que diz respeito a comer aves. Se o pássaro é uma fêmea, ele pode ser partilhado com várias pessoas, mas se é um macho, ele deve ser comido inteiro pelo mesmo homem, ou vai resultar daí uma doença. O homem em questão pode, no entanto, dá-lo a seu filho, se este não for ainda circuncidado. Este fato é particularmente interessante, pois mostra que um menino, antes da circuncisão, não é considerado como possuidor de uma individualidade distinta da de seu pai, embora seja visto como pertencente à aldeia de seu pai.[119]

Essa solidariedade, por assim dizer fisiológica, entre parentes, se apresenta ainda sob outras formas. “Quando um irmão mais novo ganha seus dentes, considera-se que eles fazem cair os dentes de seu irmão mais velho, sendo que o mais novo vem ao mundo, em geral, três anos após o mais velho”[120], diz o Sr. Junod.

Entre os Bassoutos,

> *quando se percebe que uma menina (que deve velar à noite) é tomada pelo sono, eles devem procurar muito cuidadosamente se entre seus parentes não há alguém que dorme. Se eles encontram algum dos seus que foi dormir em segredo, ele é despertado para que volte a se misturar aos cantadores. Foi por causa da falta desta pessoa que a menina foi tomada pelo sono.*[121]

Por fim, na América do Norte, na costa noroeste, entre os nativos do cabo Flattery,

> *um homem é ferido no braço, sem fratura do osso, por uma bala de pistola. Aconselha-se à sua família levá-lo ao hospital mais próximo, onde um cirurgião cuidaria dele. Mas eles preferem seguir seu método tradicional... Eles vão até o lugar onde o pai deste jovem foi enterrado, desenterram o osso da parte superior do braço esquerdo, lavam-no, partem-no em dois pedaços no sentido longitudinal e fazem com eles talas que eles raspam. Estas talas raspadas servem de curativo. Em seguida eles aplicam as talas e o braço é fortemente preso. Os nativos me asseguram que o osso proveniente do braço do pai curaria ou substituiria o osso ferido no braço do jovem, que eles procediam sempre assim neste tipo de caso e obtinham sempre a cura. Assim, quando uma perna, um braço, ou as costas são quebrados, eles pegam o osso correspondente no cadáver do parente mais próximo, morto há mais de um ano e o empregam, seja para um curativo com raspas, seja em forma de talas.*[122]

Um fato bem semelhante foi observado na África do Sul.

Um Berg-Damara em cólera lança seu tacape em seu filho, que se salvou, mas com um ferimento muito sério. Eu o tratei com antisséptico, mas quando examinei o ferimento durante uma troca de curativo eu o encontrei infeccionado e inflamado. Insisti para saber a causa disso. O filho acabou por confessar que seu pai havia raspado com uma faca o cabo de seu tacape, misturou as raspas com o suor e a sujeira de sua mão (ou seja, partes de seu princípio vital, ***Seelenstoff****) e colocou estas lascas de madeira no ferimento. Eu examinei o tacape e vi que o ferido havia dito a verdade. A sujeira devia reparar o mal que seu pai havia feito com o tacape.*

O suor e a sujeira do corpo de uma pessoa é ela própria. Eles desempenham aqui o mesmo papel que o osso do braço no caso do nativo do cabo Flattery. Nas representações que movem os Damaras, como nas do nativo norte-americano, a individualidade do pai mal se distingue da do filho.

II

Índice

A comunidade essencial assim sentida pelos membros de um grupo e especialmente pelos parentes mais próximos __ pai e filho, irmão etc. __ leva a considerar como uma coisa óbvia sua quase identidade. Por pouco eles não podem ser substituídos um pelo outro. Eles são quase “intercambiáveis”. As consequências desta “individualidade de vários” são, geralmente, muito singulares e, às vezes, trágicas. Contos populares do Gabão mostram bem isto.

Um homem e uma mulher estavam casados há alguns anos. Ela tinha uma criança; um menino. O marido tinha um irmão, que se apaixonou por ela. Ele pediu em segredo que

ela fosse viver com ele. Mas a mulher sempre recusava, dizendo: "Não, eu não quero". Então, o amor do homem começou a se transformar em cólera. Ele alimentou maus sentimentos contra ela em seu coração e lhe perguntou: "Porque você insiste em me recusar? Você não é a mulher de um estranho, você é a mulher do meu irmão. Ele e eu somos um só e você devia me aceitar". Mas ela sempre dizia: "Não, eu não quero". Finalmente, ele tentou entrar em sua cabana e ela o matou.[123]

Em outro conto (região do Ogooué), um irmão, irritado com a mulher de seu irmão que lhe resistia, a mata na floresta, à noite, quando ela ia para a casa de seus pais. Ele foi visto e denunciado pelo filho da vítima. Então, todas as pessoas da aldeia se reúnem em volta dele, espantadas por esta notícia. O marido os convida a delibar e a conferência acontece. O avô e o jovem contam toda a história. O padrasto começa por negar, mas o marido logo diz: "Não! Você é culpado! Já que somos irmãos e somos um só, seu crime é meu crime e eu vou confessar por você".

Mas a família da mulher diz ao marido: "Nós não temos nenhum motivo de queixa contra você. Tudo o que queremos é que nos entregue a pessoa que matou nossa irmã e que nos pague uma compensação em dinheiro pela perda que sofremos"[124].

Estes dois contos mostram maravilhosamente como, entre estes nativos, um sentimento muito vivo de sua personalidade coexiste com uma representação que transforma dois irmãos em um só indivíduo. No primeiro, a paixão apela para esta crença para obter satisfação. O irmão do marido não compreende que a mulher possa recusá-lo. Ele, que é um *alter ego* de seu marido e que avalia que ela não deveria fazê-lo. No segundo, a representação da quase

identidade dos dois irmãos é tão forte que o marido da assassinada, longe de expressar um desejo de vingança contra seu irmão, sente que partilha de sua culpa!

De fato, em inúmeras sociedades e particularmente na África negra, existe um tipo de direito virtual do irmão mais jovem sobre as mulheres do irmão mais velho. Elas estão entre as mulheres que ele teria o direito de esposar. Elas são suas mulheres "virtuais" (*potential wives*).

> *O irmão pode dizer e diz correntemente à mulher de seu irmão:* ***nkento amo*** *(minha mulher)... Da mesma forma, a mulher chama o irmão de seu marido:* ***yakala di nzila*** *(o marido de fora), por oposição ao seu marido, que ela chama* ***yakala di nzo*** *(o marido de dentro). Estas denominações não são palavras vãs. Elas correspondem às relações familiares que se estabelecem licitamente entre os* ***nzadi*** *e que não são, de forma alguma, toleradas entre pessoas não casadas. Esta familiaridade é causa de muitos adultérios. Os negros expressam este abuso pelo provérbio "O piolho no* ***nzemba****, morde a criança e morde a mulher". Assim, o ou a* ***nzadi*** *está entre o marido e a mulher.*[125]

Da mesma forma, na região que separa os grandes lagos,

> *A dupla expressão corrente em todo nosso oeste __* ***bayibabange*** *(meus maridos) e* ***mukasi waitu*** *(nossa mulher) __ empregadas pela esposa e seus cunhados, são menos um plural de deferência do que principalmente a expressão de um costume imoral.*
>
> *A consciência protesta em Bunyoro, dizendo que a esposa é a depositária dos tabus de seu marido (e, portanto,*

deve guardar sua fé). Mas a concupiscência leva vantagem, muito frequentemente, ajudada pela consideração ou circunstância atenuante de que a família, tendo ajudado o futuro a se estabelecer, acredita ter adquirido um quase direito contra o qual, na prática, o interessado evitará reclamar.[126]

Frequentemente o irmão exerce este direito com a permissão do marido, em sua ausência, ou, sem mesmo que ele tenha deixado a aldeia, com seu consentimento mais ou menos formal. Na falta desta permissão, as relações da mulher com os irmãos de seu marido não são consideradas como um adultério. Com efeito, nas sociedades "primitivas", o que chamamos adultério é simplesmente um roubo e pode, aliás, ter, como o roubo, graves consequências místicas para quem é vítima dele. Mas, quando um irmão pega qualquer coisa de seu irmão, seja a mulher que lhe pertence legitimamente, isto não é, propriamente falando, um roubo. Os irmãos são uma única pessoa e não se rouba de si mesmo. E o Pe. Gorju observa, com razão, que a mulher não foi adquirida somente pelo marido; toda a família contribuiu para o pagamento do dote.

A morte não rompe esta solidariedade íntima entre os irmãos. Assim se explicam muitos costumes relativos à sorte das viúvas. O direito, por exemplo __ que, em muitos casos, se torna uma obrigação __ que tem o irmão do morto de se casar com a viúva. Sem entrar nos detalhes dessas questões, que não são nosso assunto, citaremos somente a explicação dada pelo Sr. Lindblom, com relação aos costumes dos Akambas:

Aquele que recebe a viúva de seu irmão considera seus filhos como seus, sob todos os pontos de vista. Se forem filhas, ele recebe todo o dote, quando elas se casam. No entanto, as

crianças o chamam sempre de ***mwendwasa*** *(tio). O que é mais interessante é que, se ele mesmo tem filhos com essa mulher, eles também o chamam de "tio" e não* ***nau*** *(pai). Os bens de um homem que morre sem filhos, não vão para seu irmão, mas para o filho que sua mulher possa ter com esse irmão. Assim, num certo sentido, pode-se dizer o morto é visto como o pai dessa criança. A questão é então saber se a criança é realmente considerada como tendo sido gerada pelo morto ou se o fator essencial é somente o direito de propriedade, que se possa supor persistente mesmo após a morte. A ideia não parece totalmente irracional, quando se trata de um povo que tem o culto aos espíritos dos ancestrais.*[127]

O Sr. Lindblom prefere esta segunda interpretação. É verdade, como veremos, que entre os Bantos, os mortos conservam geralmente seus direitos de propriedade. Mas, parece mais verdadeiro ainda que os Akambas não pensam na questão cuja resposta o Sr. Lindblom procura. Em virtude da quase identidade entre os irmãos, o irmão vivo, que se casou com a viúva de seu irmão morto, é, ao mesmo tempo, ele mesmo e seu irmão. Os dois são um só. Os filhos pertencem igualmente aos dois. Por respeito ao morto, eles chamarão o segundo marido de "tio", seja ele, com efeito, seu tio ou seu pai.

Quando um homem morre, entre os Jibaros, é preciso que seu irmão se case com a viúva. O marido defunto, que ainda tem ciúmes da mulher que deixou para trás, não a cede a ninguém além de seu irmão, que forma com ele uma só pessoa e que o representa no sentido mais pleno da palavra. Quando um jovem Jibaro é morto por seus inimigos, o dever de vingar sua morte cabe em primeiro lugar a seus irmãos.[128]

O que acontecerá então em caso de fratricídio? A resposta nos é dada em um mito relatado pelo Dr. Malinowski.

> *Toweyre'i matou seu irmão. Ninguém menos do que aquele que deve coordenar os funerais, exercer as funções de mestre de cerimônias e pagar pelas funções exercidas por outros nessa ocasião. Ele não pode pessoalmente tocar o cadáver nem participar ativamente nos ritos de luto ou no sepultamento. No entanto, em sua qualidade de parente mais próximo do morto, ele é aquele que sofreu a perda, aquele que teve, por assim dizer, um membro amputado. Um homem cujo irmão foi morto não pode entrar em luto, como ele não entraria pela sua própria morte.*[129]

O fratricídio é então um tipo de suicídio parcial. Parece inexplicável, insensato, mas ele não provoca indignação vingativa. Num belo conto Bassuto, recolhido por Casalis, vemos um irmão assassinado pelo irmão mais velho reaparecer sob a forma de um pássaro e revelar o assassinato, mas sem nenhuma ideia de vingança[130]. Na África equatorial inglesa, "se um homem mata seu irmão mais novo ou alguma outra pessoa sob sua dependência, não há processo contra ele. Primeiramente, não há um queixoso e, depois, os parentes podem ser tratados como escravos"[131]. O Sr. Hutereau diz formalmente: "O fratricídio e o parricídio não são punidos; eles são sempre considerados como acidentes e o assassino, se for herdeiro, tem tantos direitos quanto qualquer outro à herança de sua vítima. Frequentemente, até mesmo serão escolhidos como marido pela viúva[132].

Se for o caso, não de um irmão ou de um pai, mas de um parente mais afastado, uma compensação pelo assassinato é exigida.

Mas, para a grande surpresa da maior parte dos observadores, ela é menor do que para a de uma pessoa estranha ao grupo familiar. Desta forma, entre os Waniaturus, Eberhard Von Sick observa: "Para o assassinato de um parente próximo, a multa, longe de ser aumentada como se poderia pensar, é, coisa estranha, diminuída pela metade e reduzida a sete cabeças de gado. A explicação desse costume singular não puderam me fornecer"[133].

A chave deste pequeno enigma está no que foi dito antes. Para o assassinato de um irmão, nenhuma compensação é possível, pois seria o assassino exigindo dele mesmo. Se for o caso de um parente próximo, o assassino estaria prejudicando outros ao mesmo tempo em que a ele mesmo e ele deve uma compensação, mas reduzida.

No Kavirondo, também entre os Bantos,

> *o assassinato de um parente em geral é punido menos pesadamente do que o assassinato de um estranho. A multa varia proporcionalmente ao grau de propriedade que o assassino tem sobre a vítima. A razão está, naturalmente, no fato de que a morte de um parente é mais considerada sob o aspecto de uma perda privada do que sob o ponto de vista da comunidade.*[134]

A mesma coisa, por fim, entre os Kikuius,

> *se um homem mata um de seus primos do lado de sua mãe, o pai do homicida reúne cinquenta ovelhas ou cabras e as envia ao chefe da família da vítima... O ritual complicado descrito acima não é observado neste caso, por causa do parentesco de sangue entre o morto e seu assassino e a compensação é muito reduzida.*
>
> *Se um homem mata seu irmão ou sua irmã da mesma*

mãe, não há compensação. O fato acontece muito raramente. O pai, no entanto, matará uma ovelha e fará com que todos os seus filhos a comam junto.[135]

Na América do sul, as mesmas representações produzem as mesmas consequências.

A tribo não presta nenhuma atenção a um assassinato cometido no interior da família; por exemplo, o de um filho ou de uma esposa, pois nenhuma vingança é necessária. A perda só atinge os próprios assassinos e é um assunto a ser tratado pela família. A perda de um membro não parece ser um motivo razoável para forçar outra perda. A única exceção seria no caso em que o homem morto era um guerreiro respeitado, cuja morte seria uma perda séria para a tribo. Então, esta, em seu conjunto, poderia tomar a coisa para si.[136]

Entre os Jibaros, acontece algumas vezes que um homem mata seu irmão, se este, por exemplo, seduziu sua mulher ou enfeitiçou um de seus filhos. Neste caso, a vingança de sangue em geral não acontece, pois os vingadores naturais __ o pai e os outros irmãos __ se abstém de exercê-la. "Se um membro de nossa família já foi morto, porque nos privaríamos de outro?", eles dizem e perdoam, portanto, o assassino.[137]

Por fim, na extremidade nordeste da Ásia, o Sr. Bogoras observou, não sem surpresa, o mesmo costume.

No começo de minha temporada entre os Chukchees, eu fiquei espantado ao observar que os homicídios se dividem em duas categorias: os assassinatos cometidos no interior do grupo familiar e aqueles cometidos fora deste grupo. Somente estes últimos provocam a vingança de sangue. Os da primeira

categoria são isentos disso. De fato, eles não são nem mesmo punidos.[138]

É de se acreditar __ embora isto não seja mencionado, em geral __ que após esses assassinatos cometidos sobre membros da família, devia-se proceder a purificações e apaziguamentos dos ancestrais, certamente irritados e prontos para punir o homicídio na pessoa de seu autor ou dos seus. O Dr. Cremer diz, com relação a isto: "Em um grande número de povos ribeirinhos ao Volta, o roubo, as violências, o assassinato entre parentes __ que não dão margem à sanção civil __ devem ser expiados através de oferendas e sacrifícios, tão grandes quanto o laço entre o culpado e a vítima seja mais estreito"[139].

Escrevem os Srs. Smith e Dale:

> ***Chikuto*** *é a maldição especial que recai sobre aquele que peca contra seus parentes mais próximos... De qualquer pessoa que mata seu pai, sua mãe, seu tio materno, seu irmão, sua irmã etc., as pessoas dizem: "O maldito! Ele não viverá muito tempo nesta terra! Não, o* ***chikuto*** *fará com que ele morra. Ele morrerá de morte violenta na savana. Um leão o levará ou ele se afogará etc."*[140]

III

Índice

Como nessas sociedades a unidade verdadeira é o grupo social (clã, família ou *Sippe*), em que os indivíduos são simplesmente os elementos componentes, é natural que estes não sejam os únicos senhores dos atos mais importantes de suas vidas. É o grupo, o seu chefe, que decide por eles. Assim, o casamento aparece geralmente como a conclusão e o coroamento das cerimônias de iniciação para

os jovens. Pode ser que, de fato, nem todos se casem imediatamente. Acontece às vezes de o número de mulheres que eles podem legitimamente esposar ser muito pequeno. Por exemplo, nos lugares onde os homens adultos ou os chefes reservem para si as mulheres jovens e possuem verdadeiros harens. Mas, em princípio __ ou, se podemos dizer, por direito __ o jovem, uma vez iniciado, se casa, se ele encontrar uma mulher.

Não seria melhor dizer que alguém o casa? Ele próprio escolhe sua mulher? Há um entendimento prévio entre as duas pessoas interessadas? Certamente que as inclinações pessoais desempenham um papel, variável de acordo com o caso, mas inegável. A jovem __ que, em geral, não é consultada __ geralmente encontra um meio de sugerir à sua mãe e até mesmo a seu pai, quem ela deseja e de afastar um pretendente que lhe desagrada. Ela, muito frequentemente, atinge seus objetivos. Os sentimentos individuais exercem uma influência que nós tivemos provas. Sob esta reserva, que não se pode jamais perder de vista, é o grupo familiar que decide.

A escolha é limitada inicialmente __ quase em todo lugar __ pela exogamia do clã e também pela interdição das relações sexuais entre os parentes próximos pelo sangue. O incesto, nas sociedades primitivas, é o crime por excelência e o mais severamente punido. Ele não é definido totalmente como entre nós. Aos olhos do primitivo, as relações de um homem com sua prima bem afastada, ou mesmo com uma pessoa que não tem nenhum laço de parentesco com ele __ no sentido que nós entendemos __ mas que possuem o mesmo totem, podem ser incestuosas. Por outro lado, em algumas sociedades, o casamento do avô com sua neta é lícito. Não é, portanto, somente do parentesco __ tomado em nosso sentido __ que depende o incesto. Para o primitivo, em todo lugar onde existe a

família classificatória, as mulheres de seu grupo social se dividem em duas classes: aquelas com as quais as relações sexuais são eventualmente permitidas e as outras. Se ele infringe a interdição que lhe proíbe estas últimas, ele comete um incesto. Todas as outras são "potencialmente" suas mulheres, da mesma forma que ele e seus companheiros são maridos "potenciais" de cada uma delas. É entre elas que serão escolhidas sua mulher, ou suas mulheres, se ele pode ter várias. Deixemos de lado a questão, talvez insolúvel hoje, de saber se algum dia existiu o casamento de grupo, ou seja, se os homens de um certo grupo um dia foram os maridos em conjunto de um certo grupo de mulheres. Não encontramos em nenhum lugar, como o Sr. Westermarck demonstrou, nada que seja precisamente assim. Em todas as sociedades, sobre as quais nós temos testemunhos dignos de fé, uma apropriação mais ou menos completa da mulher por um homem, reconhecida pelo seu grupo, constitui o casamento. Este homem e esta mulher, pertencentes aos subgrupos ou classes entre os quais as relações sexuais são permitidas, vão viver juntos e a mulher será deste homem somente, exceto nos casos previstos pelas instituições da tribo. Mas, como se faz a escolha?

Tomemos, por exemplo, as tribos de Queensland, descritas pelo Dr. W. E. Roth. Cada homem, após ter passado pelos estágios sucessivos de iniciação,

> *pode ter, pelo menos, duas mulheres: uma, "oficial", que lhe é designada, enquanto membro da comunidade, pela assembleia geral da tribo reunida; a outra, "não oficial", que ele próprio escolhe e que corresponde ao seu amor, se é que podemos usar esta palavra... O casamento não recebe nenhum "apoio" ou rejúbilo público.*
>
> *Eis as diferentes maneiras com que são feitas as*

escolhas:

1) Suponhamos que o conselho da tribo considere que um homem atende as condições requeridas para ter uma mulher que "vive em sua cabana", ou seja, uma esposa. É preciso que ele aceite aquela que lhe será designada da seguinte maneira: os irmãos, ou os irmãos da mãe da jovem em questão conversam entre eles sobre este jovem e convocam os outros homens iniciados da tribo, em um tipo de deliberação... O interessado pode assistir a tudo, mas sem tomar parte de nada, somente escutando. Mas, em geral, ele prefere deixar o acampamento neste momento, para uma expedição de caça ou pesca. Se tudo é reconhecido como legal e satisfatório... os irmãos ou tios maternos da jovem a levam, após o por do sol, até à cabana de seu futuro marido, para onde ela é obrigada a ir e ficar. O casal só pode, dali por diante, ser separado pela morte ou pelo consentimento mútuo.

2) Um homem pode trocar sua irmã, da mesma mãe que ele, pela irmã de um outro homem, da mesma mãe que ele. Este arranjo só vale, no entanto, se as interdições de classes são respeitadas e se o voto unânime do conselho o sancionou.[141]

O Dr. Roth examina em seguida a forma de casamento por rapto __ seja de uma jovem, seja de uma mulher casada __ em que as uniões podem, sob certas condições, ser aceitas ou toleradas pela tribo.

Na Austrália central, por Spencer e Gillen e na Nova Guiné alemã, pelo Dr. Thurnwald, foram descritas em detalhes as condições do que, na falta de uma palavra melhor, chamamos de casamento, ou, de acordo com a expressão do Sr. Roth, "a união

sexual permanente". É forçoso que enviemos o leitor para suas obras. Lá, ele verá que também, quando se trata da mulher "oficial", é o grupo que decide. Certos ritos mostram também que a apropriação da mulher pelo homem não é absoluta. O direito "virtual" de outros homens sobre a mulher que é sua esposa "virtual", é exercido efetivamente, seja no próprio momento do casamento, antes do marido, seja após, em certas festas ou cerimônias.

Na Indonésia, onde a mulher só é adquirida, em geral, através de um dote, é raro que um jovem seja suficientemente rico pessoalmente para conseguir uma. Sua família lhe adianta a quantia necessária, com a condição de que ele contribua, da mesma maneira, quando outro jovem quiser se casar, por sua vez. A família que pagou pela aquisição de sua mulher tem certos direitos sobre ela. No entanto, a mulher só pertence à família de seu marido a partir do momento em que o dote estabelecido foi inteiramente pago; antes disso, ela continua a pertencer à família de origem. O dote não é recebido totalmente pelo pai e a mãe da jovem. Todos os membros do grupo familiar são partes interessadas, de acordo com regras precisas e complicadas. O casamento é, portanto, acima de tudo, uma transação entre duas famílias, uma combinação de interesses discutido entre as pessoas adultas e de autoridade, das quais os jovens dependem. Elas não parecem levar em grande conta suas preferências.

Os Bantos nos fornecem um último exemplo. Entre os Tongas, da África austral,

> *o casamento é e continua a ser, o único objetivo da vida. É através de sua mulher e suas crianças que ele se torna alguém na sociedade. Isto ainda não é evidente no primeiro*

ano da união, pois a jovem casada deve então cozinhar na casa da sogra... Ele ainda não é um senhor. Mas, se ele é rico, ele não tardará a comprar uma segunda e uma terceira esposa. Para cada uma, ele construirá uma cabana... Isto acabará por formar um círculo de cabanas.[142]

Porém,

a ideia banta sobre o casamento é que o filho de um homem que não é um chefe não tem nada a dizer sobre a escolha de sua primeira ou "grande" mulher, que será a mãe de seu herdeiro e que nenhuma jovem está autorizada a escolher seu marido. A consideração essencial não é se as pessoas convêm uma a outra, mas se uma aliança entre as duas famílias é desejável... Mas, os rapazes e as moças, mesmo entre os Bantos, sabem geralmente manobrar o oráculo de tal maneira que seu veredicto não seja desolador... Uma vez que o homem se casou com sua "grande" esposa, ele está livre para voltar os olhos para onde mais lhe agradar e, no fim de um ano ou dois, se a soma necessária está disponível, o conselho de família se presta a negociar um casamento de sua escolha. (Em geral, as mulheres de um homem não fazem objeção à chegada de uma "nova").[143]

Entre os Bechuanas,

raramente o casamento tem por causa a inclinação mútua dos esposos. Ele é, invariavelmente, um negócio arranjado entre seus parentes. Não é extraordinário que crianças estejam noivas mesmo antes de estarem nascidas. Duas famílias concordaram que o filho de uma se casará com a filha da outra, enquanto ainda nem existem filho e filha.

Desde a mais tenra idade eles já se olharão como noivos. Isto não impede os dois de terem outras relações sexuais. Mas a convenção será respeitada, mesmo se a mulher tiver um filho com outro homem, ou se o homem é o pai da criança de outra mulher.[144]

Sem insistir mais sobre fatos frequentemente descritos, podemos fazer nossa a conclusão do Sr. Junod:

Nas tribos primitivas, ou semicivilizadas, o casamento não é o assunto individual que se tornou entre nós. É um assunto da comunidade. É um tipo de contrato entre dois grupos: a família do homem e a família da mulher. Qual é a situação respectiva destes grupos ou famílias? Um perde um de seus membros e o outro ganha um. Para se precaver contra uma diminuição injustificada, o primeiro grupo reivindica uma compensação que o segundo lhe fornece sob a forma de ***lobola*** *(dote). Este pagamento em dinheiro, gado ou ferramentas permitirá ao primeiro grupo adquirir, por sua vez, um novo membro para substituir aquele que foi perdido e assim o equilíbrio será mantido. Esta concepção do* ***lobola*** *como uma compensação e como um meio de restabelecer o equilíbrio entre os dois grupos é certamente a verdadeira.*[145]

E, em outra passagem, o Sr. Junod insiste:

A única maneira de compreender o lobola __ bem como os outros pagamentos em espécie que encontramos em um grande número de povos não civilizados __ é considerá-lo como uma "compensação dada por um grupo a outro grupo", a fim de restabelecer o equilíbrio entre as diversas unidades coletivas que compõem o clã. O primeiro grupo adquire um

novo membro. O segundo se sente diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita, por sua vez, se recompletar através da aquisição de uma mulher. Somente esta concepção "coletiva" explica todos os fatos.[146]

Da mesma forma, o *bogadi* (equivalente do *lobola* dos Bechuanas)

> *é um tipo de pagamento feito a uma família pela perda que ela sofreu quando um de seus filhos, uma jovem, passa para outra família. O que está por detrás do* ***bogadi*** *é a questão de uma perda e dos meios de repará-la. O gado dado a uma família a coloca em condições de pagar o* ***bogadi*** *necessário para obter outra mulher para um de seus filhos.*[147]

Sem dúvida que, com o tempo, ideias secundárias se misturaram a esta. Mas é esta que é a fundamental. A maneira com que as coisas se passam em muitas outras sociedades menos evoluídas do que os Bantos, deixa poucas dúvidas sobre isto. A entrada de uma mulher em um grupo, através do casamento, implica sempre em uma compensação para o grupo que a perde. Geralmente, este exige que o outro lhe ceda uma mulher em troca. O que, entre os Bantos, assumiu a forma do *lobola,* era inicialmente uma troca de mulheres. Um clã obtém de outro uma mulher para um de seus membros, com a condição de que este, por seu lado, doe uma de suas irmãs (no sentido que esta palavra tem na família classificatória) para esposa de um homem do outro clã. Não há, assim, nem perda nem ganho para nenhum dos dois grupos. O Sr. Roth observou esta forma de casamento em Queensland. O Sr. Howitt escreveu: "Eu mostrei a que ponto é universal, nas tribos australianas, a troca de uma irmã por uma esposa e que cada mulher é, por assim dizer, o

“dote” que permite obter outra”[148].

O Dr. Thurnwald considera a reciprocidade como o princípio essencial da regulamentação do casamento entre os Banaros. Na ilha Kiwai (Nova Guiné inglesa),

> *é quase uma lei estabelecida que os casamentos se façam por trocas de irmãos e de irmãs e essa lei ainda está em vigor hoje em dia. A irmã do recém casado, se ele tem uma, deve necessariamente ser dada ao irmão da recém casada, ou, se ela não tem irmão, ao seu parente mais próximo. Esta regra era muito estrita e não se levava absolutamente em conta os sentimentos da jovem nesta circunstância... Quando não há irmão ou irmã disponível, o noivo deve pagar para obter sua mulher.*[149]

> *O Sr. Hely observou que uma mulher deve assumir o totem de seu marido e é por isso que um homem deve sempre dar uma de suas parentas em troca de sua mulher, a fim de que a relação entre as forças respectivas dos clãs não mude.*[150]

Na mesma região, o Sr. Riley diz que:

> *Todas as jovens recebem instruções muito estritas com relação a propostas de casamento. É proibido a elas oferecerem a mão a um jovem que tenha a infelicidade de não ter uma irmã para dar em troca. Quando uma jovem entra, através do casamento, para uma família, esta deve fornecer uma jovem para substituí-la... De sorte que a força dos clãs seja mantida e a consanguinidade evitada. Uma jovem não pode se casar com um homem de seu próprio clã.*[151]

Enfim, este costume, “universal” na Austrália e muito

difundido na Nova Guiné, é encontrado em muitas outras regiões e em particular entre os Bantos, onde possui, em sua maior parte, a forma do *lobola*. Alguns deles, no entanto, praticam também a troca de irmãs. Por exemplo, o Sr. Roscoe diz, com relação aos Bambwas:

> *As mulheres eram adquiridas habitualmente por troca e quando um jovem tinha irmãs, era coisa fácil para ele obter esposas. Eles combinavam com seus pais para dar uma de suas irmãs para um homem de outro clã, que, por seu lado, combinava com os seus para dar em troca uma de suas irmãs... Se um homem não tinha irmãs para trocar, ele obtinha de um homem e de uma mulher a autorização para se casar com sua filha contra a promessa de um certo número de cabras.*[152]

Assim, nessas sociedades, exceto nos casos em que um grupo se provia de mulheres através da violência ou de expedições guerreiras contra seus vizinhos, o que chamamos de casamento implicava originariamente numa troca de mulheres por mulheres entre clãs exogâmicos. Geralmente, vários casais se uniam desta forma, ao mesmo tempo (quatro, pelo menos, entre os Banaros, diz o Dr. Thurnwald). Esta é, com efeito, a maneira mais simples de manter o equilíbrio entre os clãs e, talvez, também de assegurar que a mulher não seja maltratada no grupo onde vai viver, pois um número igual de mulheres corre o mesmo risco de cada lado. Em caso de necessidade, as represálias seriam fáceis. Mas, o que fazer se há um número suficiente de mulheres legitimamente casáveis somente em um dos lados? A compensação deverá então assumir outra forma e permitir àqueles que não recebem mulheres em troca de suas irmãs que as procurem em outro lugar, dando em troca o que receberam. Esta é, sem dúvida, a origem e uma das razões essenciais

do *lobola*.

O Dr. Thurnwald insistiu várias vezes nos papéis importantes que desempenham nas sociedades primitivas, as ideias de "reciprocidade" e de "compensação" (*Vergeltung*). Elas não se separam da necessidade enérgica de reagir contra todo atentado, de vingar toda injúria, de reparar toda perda. Uma história relatada pelo Sr. Landtman mostra bem esta disposição. Um homem, perseguido por uma serpente, foge e se refugia na casa de um amigo. A serpente chega durante a noite e leva o amigo, tomando-o pelo homem que ela perseguia.

> *No dia seguinte, de manhã, as pessoas percebem os traços da serpente e veem que um homem havia desaparecido. Elas dizem ao recém chegado: "Como é que você não disse imediatamente que a serpente estava perseguindo você e que, para se salvar, você veio para cá? Você não voltará mais para sua casa. Você substituirá o homem que a serpente levou. Há aqui uma mulher e uma criança deste homem. Você vai assumi-los.*[153]

Na Nova Pomerânia, "quando uma criança morre, seu pai é obrigado a dar ao tio da criança do lado materno um presente que consiste em moedas de conchas, braceletes etc. Isto é um pagamento pela perda de um membro de seu grupo"[154]. Com efeito, a criança pertence ao clã da mãe. Este clã será privado de uma unidade e, portanto, o pai que criava a criança e que era seu responsável, deve uma indenização ao clã, para compensar esta perda, da mesma forma que os Papuas retiveram o homem perseguido pela serpente, porque ele havia causado a perda de um membro de seu grupo. Da mesma forma que também o clã só cede uma de suas mulheres em casamento se ele receber outra em troca, ou uma compensação. Em

todas estas ocasiões, bem diferentes aos nossos olhos, só se leva em conta o indivíduo em sua qualidade de membro do grupo. São as tendências, as necessidades, a salvação da unidade viva que é o grupo, que determinam o que se faz com um dado indivíduo.

IV

Índice

Se ele sofreu uma perda irreparável, por causa de uma agressão ou pela feitiçaria de um outro grupo, que forma assumirá a exigência de uma compensação? Que reparação poderá restabelecer o equilíbrio rompido? Para obter uma mulher, é dada uma outra em troca. Para satisfazer uma vingança, conta-se cadáver por cadáver. O grupo a quem um dos seus foi levado, não conhecerá repouso enquanto o grupo culpado não for diminuído também. E, da mesma forma que, quando a troca das irmãs não era possível consentia-se em ceder a mulher contra uma compensação, o grupo lesado renunciará, em certos casos, a retirar uma vida humana. Ele se contentará em receber o preço do sangue.

Na Nigéria do sul, duas tribos em guerra não podem ser convencidas a fazer a paz enquanto o número de mortos não for igual dos dois lados. Por razões de amor-próprio, às quais se mesclam, sem dúvida, representações místicas relativas aos mortos, elas não aceitam uma ruptura de equilíbrio.

> *Quando a administração tentou terminar com as hostilidades, os homens de Afaha Esak responderam veementemente: "Não, enquanto não houver tantos homens mortos quantos há aqui". Se um dos lados não tivesse condições de infligir ao inimigo uma perda igual à sua, a paz só podia ser conseguida ao preço de uma pesada*

compensação.[155]

São os vingadores que pagam este tipo de indenização de guerra. Ela é proporcional à diferença no número de mortos dos dois lados.

Assim, a vingança seria acima de tudo um ajuste de contas místico.

> *Quando uma pessoa foi morta por alguém de outra tribo, este deve esperar ser morto na primeira oportunidade, não pelo assassino, mas por algum de seus próximos... Cadáver por cadáver. Com efeito, sabe-se correntemente na região que tal tribo deve um cadáver para aquela outra e que os membros da primeira não podem ir até tal lugar, porque teriam que passar diante da aldeia inimiga. Eis um exemplo em milhares:*
>
> *Duas aldeias tinham se matado pessoas reciprocamente. Uma tinha dois cadáveres e a outra só tinha um. A história chegou até o administrador, que resolveu a situação deportando o chefe da segunda. Como este homem havia desaparecido, ele era o segundo cadáver. As pessoas aceitaram bem esta ideia e partiram contentes. No entanto, este ano o chefe foi indultado e retornou ao seu vilarejo. Retornaram então as queixas da outra aldeia, que dizia muito logicamente: "Um dos seus cadáveres ressuscitou. Ressuscite um dos nossos e ficaremos contentes".*[156]

Entre estes mesmos Pahouins, "o pai de um de nossos rapazes veio me pedir um dia para levar seu filho por algum tempo. 'Pois, eu estou ficando velho e antes de morrer é preciso que eu o coloque a par de nossas querelas, para que ele saiba quem são aqueles que nos

devem *cadáveres*', disse ele"[157].

Essas contas, cujo ajuste se estende às vezes por dezenas de anos, jamais são assuntos individuais. Pela morte de um de seus membros, um grupo foi lesado. É preciso, para satisfazê-lo, uma perda equivalente infligida ao grupo responsável. Mas, não é necessário que o próprio autor do dano seja atingido. Tudo é coletivo: a injúria, o prejuízo sofrido, o dever de vingança e o alvo dela.

Diante dessa obrigação de origem coletiva e superior, os sentimentos individuais logo se apagam.

> *Raramente se admite (na Austrália) que a amizade prevaleça ao dever sagrado da vingança. Um homem olhará como um dever absoluto para ele matar seu amigo mais íntimo para vingar a morte de um irmão e ele o fará sem a mais leve hesitação. Mas, se seu amigo íntimo for morto, ele deixará a vingança aos parentes do morto.*[158]

A mesma observação foi feita entre os Bantos.

> *Um homem foi visitar um lugar onde uma disputa surgiu entre ele e outro homem. Amigos vieram em socorro deste e resolveram ajustar contas com o estrangeiro. Mas, ele não ficou intimidado. "Venham então, inimigos dos ... (ele proferiu o nome de seu clã). Vocês verão que ninguém aqui tem medo!", ele gritou. Dentre aqueles que o atacavam estava, por acaso, um homem de seu clã. Quando ele ouviu que o estranho era, por assim dizer, parentes, ele passou imediatamente para o lado do estranho e se juntou a ele para combater seus amigos.*[159]

Estes fatos mostram bem que o sentimento de solidariedade do

grupo prima sobre todo o resto. Desta forma se explica sem dificuldade que a responsabilidade seja coletiva e que a vingança aconteça indiferentemente sobre tal ou qual indivíduo, contanto que ele pertença ao grupo.

> *O Jibaro certamente quer, acima de tudo, se vingar sobre aquele que cometeu o crime. Mas, se não for possível atingi-lo, a vingança cairá mesmo sobre um de seus parentes __ irmãos, pai ou mesmo a mãe ou irmã __ Para compreender isso é preciso considerar que a ideia de personalidade individual não existe entre os nativos primitivos, no mesmo sentido que nas nações civilizadas... Os membros de uma mesma família são vistos como unidos, por assim dizer, de uma maneira orgânica, uns aos outros, de tal sorte que um deles representa todos e todos representam cada um individualmente. O que acontece a um membro dessa unidade social acontece a todos e o ato de um só torna todos igualmente responsáveis.*[160]

Este princípio não se aplica somente em caso de homicídio. Assim,

> *em casos de roubo (ou, de fato, em qualquer crime ao qual o princípio da responsabilidade seja aplicável), não é necessário identificar o ladrão. Não é necessário também que ele compareça e nem mesmo conhecido. Basta que a acusação seja claramente estabelecida contra uma aldeia.*[161]

Está vê, aliás, como natural, ser inteiramente responsável pela falta de um só de seus membros. É esta solidariedade, por assim dizer, orgânica, que torna tão funesta a violação de certos tabus. Por exemplo, o incesto “traz, para todo o clã, doenças pavorosas, secas,

fomes, a esterilidade das mulheres”[162]. Sem dúvida que os ancestrais, irritados pelo crime, manifestam sua cólera e não distinguem entre os culpados e aqueles que, aos nossos olhos, são inocentes, precisamente porque, para eles __ ou seja, nas representações dos nativos __ inocentes e culpados não se separam. Eles se confundem na unidade do grupo.

De acordo com uma lei psicológica bem conhecida, o próprio fato de ser assim (ou de se acreditar) castigado indistintamente, reforça em todos o sentimento de sua responsabilidade coletiva. “Os nativos tinham um medo extremo de violar o tabu: eles acreditavam que isso levaria à morte do culpado ou de alguém de sua família”[163], diz um missionário das Novas Hébridas, que foi um dos primeiros a entrar em contato com eles, na ilha Aniwa. Uma calamidade pública, uma epidemia, uma série de mortes que se sucedam rapidamente, dão a pensar que alguém cometeu um crime deste tipo. Recorre-se então à adivinhação, não tanto talvez para conhecer o ou os culpados, mas para saber exatamente qual tabu foi infringido e proceder às expiações necessárias[164].

V

Índice

Segue-se também, do mesmo princípio, que os primitivos não compreendem que a terra seja objeto de propriedade individual e alienável. O que pode ser concedido aos indivíduos e passar de um para outro é o uso do solo e a propriedade de seus frutos e das árvores e nada mais. Daí os conflitos insolúveis entre os brancos e os nativos. Os brancos acreditam na má-fé dos nativos que venderam suas terras, que receberam e consumiram o dinheiro e que, no entanto, se recusam a entregá-las aos compradores. Os nativos, por

seu lado, se indignam com a espoliação que seus ancestrais não lhes permitiriam tolerar, supondo-se que eles tivessem a ideia de se conformar com isso. A terra pertence, com efeito, no sentido pleno da palavra, ao grupo social em sua totalidade, ou seja, ao conjunto dos vivos e dos mortos.

Diz o Pe. Van Wing:

> *A propriedade do solo é coletiva, mas sua noção é muito complexa. É o clã ou a linhagem que possui o solo indivisível. No entanto, o clã ou a linhagem não são somente os vivos; são também e, sobretudo, os mortos, ou seja, os* ***Bakulu****. Os* ***Bakulu*** *não são todos os mortos do clã; são somente os bons ancestrais, aqueles que levam, sob a terra, uma vida feliz em suas aldeias. São os* ***Bakulu*** *que conquistaram o domínio do clã, suas florestas, seus rios, seus lagos e suas fontes. Eles foram enterrados em sua propriedade. Eles continuam a dominá-la e eles vêm frequentemente a suas fontes, a seus rios, a seus lagos. Os animais selvagens da mata e da floresta são suas cabras e os pássaros são suas aves domésticas. São eles também que "fornecem" as lagartas comestíveis das árvores, os peixes dos rios, o vinho das palmeiras e as colheitas dos campos. Os membros do clã que vivem sob o sol podem cultivar, fazer a colheita, caçar e pescar. Eles têm o gozo do domínio ancestral, mas são os mortos que guardam sua propriedade. O clã e a terra que ele ocupa constituem uma coisa indivisível e o conjunto está todo sob o domínio dos* ***Bakulu****. Segue-se daí que a alienação absoluta do solo ou de uma de suas parcelas é contrária à mentalidade dos Bakongos.*[165]

O mesmo acontece entre os Ashantis. Os ancestrais

são os verdadeiros proprietários do solo. Mesmo que mortos há muito tempo, eles continuam a ter um vivo interesse na terra onde nasceram e que outrora possuíram. As leis agrárias dos Ashantis de hoje são o produto lógico da crença que, num passado distante, considerava os possuidores vivos da terra como sendo, por assim dizer, apenas locatários, que eram dos mortos um tipo de fiéis depositários. É por este lado religioso que se deve, principalmente, em minha opinião, explicar a repugnância da mente da África ocidental pela alienação completa da terra através de sua venda a um estrangeiro ou até mesmo a alguém de seu povo.[166]

Desta forma, os negros não concebem que a terra possa realmente ser vendida. Mas os brancos também não compreendem que uma transação tão simples seja ininteligível para os nativos. Daí, os mal-entendidos, as querelas, as violências das duas partes, as represálias, expulsões e, finalmente, os extermínios dos antigos senhores da terra. Quando um conflito explode, os brancos, em geral, ignoram as obrigações místicas às quais os nativos não podem recusar obedecer e eles se acreditam realmente lesados. Logo, a este desconhecimento da mentalidade primitiva se juntam a má-fé e o abuso da força. Este capítulo da história das relações dos brancos com os nativos oferece um espetáculo tão monótono quanto revoltante.

Nas sociedades mais "primitivas" da Austrália, por exemplo, a ideia de propriedade individual é, em geral, "muito pequena", segundo a expressão de B. Spencer. O que um dos membros do grupo pôde adquirir pertence a todos.

Dê a um homem um pedaço de tabaco. Há indivíduos,

por exemplo, que poderiam ser seus padrastos, aos quais o costume obriga o compartilhamento e mesmo se eles estão ausentes, ele partilhará imediatamente com todos. Dê uma camisa a um homem, em troca de um trabalho que ele fez para você. São grandes as chances de que, no dia seguinte, você a veja sendo usada por um de seus amigos, que não terá escrúpulos em pedi-la. Em muitos locais de criação, o trabalho é feito por um pequeno número de nativos, mas todos aqueles que estão lá recebem sua parte da produção, que consiste em roupas, alimentos e tabaco. Jamais lhes veio à cabeça que o preguiçoso vive às custas de seu irmão mais trabalhador.[167]

Taplin já havia descrito isto.

No clã, não há propriedade pessoal. Todas as ferramentas, todas armas etc. pertencem a seus membros coletivamente. Todo indivíduo as olha como propriedade de seu clã, que devem ser empregadas em seu interesse e para sua defesa, quando a ocasião assim o exigir. Se ele tem uma arma ou uma rede ou uma canoa que, num certo sentido lhe pertence, ele sabe que esta propriedade está subordinada ao direito superior do clã.[168]

Quando um nativo se comprometeu, mais ou menos voluntariamente, com um trabalho para os brancos e não morre antes do fim, ele retorna para casa com alguns pertences. Mas, dizem os Sr. Jenness e Ballantyne,

a mala de um trabalhador nativo não é sua propriedade pessoal; ela pertence em comum a toda sua família e todos aqueles que quiserem se reunirão para vê-lo abri-la. Além da

tanga, do cinto e da faca que ele tem, certamente, com ele __ e que ele está autorizado a manter, pelo menos por um certo tempo __ ele terá provavelmente trazido um espelho, uma tesoura, talvez uma segunda faca e brincos em conchas vermelhas fabricados pelos brancos. Um artigo que não falta nunca: um pedaço de tabaco pesando de cinco a quinze quilos, de acordo com seu tempo de serviço. Seu irmão mais velho preside a distribuição dessas riquezas, por meio de sugestões incessantes do resto da família. Quanto ao próprio trabalhador, ele deve se contentar em assistir e receber com reconhecimento a parte minúscula de todos os seus ganhos que pode lhe ser atribuída.[169]

O Dr. Thurnwald observou o mesmo fato nas ilhas Salomão e ele explica a razão disso.

*Os homens que serviram entre os europeus partilham, na sua volta, a totalidade de seu ganho entre os membros de sua família. É que estes, durante sua ausência, foram privados de sua força e de seus serviços. O que o homem ganhou durante esse tempo, ele ganhou como membro de seu grupo (**Sippe**), a quem ele retirou sua força de trabalho e sua colaboração.*[170]

Com efeito, o indivíduo pertence ao seu grupo e não a si mesmo. Quando ele é contratado, é, por assim dizer, o grupo que vai, em sua pessoa, trabalhar com o branco. É o grupo que ganha o salário e é, portanto, o grupo que o partilhará, quando o trabalhador retornar para sua tribo. Este, não pensa em reivindicar a propriedade pessoal de seu ganho, da mesma forma que ele não pensa em alegar inocência, quando a responsabilidade coletiva faz com que ele seja

atingido pela falta de outro membro de seu grupo.

***

Capítulo III

Elementos e limites da individualidade.

I

Índice

Abordaremos agora a parte mais espinhosa de nossa tarefa. A análise das instituições e dos costumes permitiu determinar, com uma certa precisão, como os primitivos representam as relações do indivíduo com os seres e os objetos que o rodeiam e, em particular, com seu grupo social. Mas, o que é, aos seus olhos, o indivíduo em si, de que elementos espirituais ou materiais ele se compõe, como ele vive e morre, são problemas muito mais difíceis de serem resolvidos. As razões disso são evidentes. Em primeiro lugar, não podemos supor nos primitivos __ não mais neste ponto como em outros __ uma curiosidade especulativa, uma necessidade de saber por saber. Onde esta necessidade existe, ela é extremamente pequena. Ele encontra uma satisfação suficiente nas explicações místicas que a mentalidade primitiva tem pronta para cada caso.

Nós nos encontramos assim em presença de representações coletivas pouco nítidas, onde os elementos emocionais predominam e dissimulam grandes contradições que não são percebidas e nem sentidas pelos primitivos. Daí, duas causas de erros, igualmente difíceis de evitar: ou nos contentamos com noções confusas e contraditórias, que não são assim para a mentalidade primitiva e, por esta fidelidade aparente, dar uma ideia falsa de suas representações ou então introduzir uma clareza e uma coerência interna que a

mentalidade primitiva não sente necessidade e assim torná-la infiel de uma outra maneira. Para tentar escapar dos dois perigos, só temos um caminho: nos colocarmos da melhor forma possível sob o ponto de vista dessa mentalidade, a fim de percebermos a individualidade tal como ela a representa e, na medida do possível, esclarecer o que nos pareça confuso e contraditório no conjunto de suas representações coletivas e nos princípios gerais que as regem.

Em segundo lugar, podemos esperar pouco, sobre tal assunto, testemunhos totalmente satisfatórios. Mesmo supondo nos observadores uma competência suficiente e um esforço sincero para descrever os fatos tais como eles são e não como eles desejam __ mais ou menos inconscientemente __ encontrá-los, só podemos confiar em seus dizeres com as maiores precauções. Quase todos admitem __ sem terem refletido sobre isso e como se outras hipóteses não fossem possíveis __ que os primitivos possuem crenças semelhantes às suas e que, aos seus olhos, o indivíduo humano é composto de uma alma e um corpo, ou seja, duas substâncias muito diferentes umas das outras, mesmo que unidas nesta vida. Haveria assim como que uma metafísica inata na mente humana e uma luz natural esclareceria, sobre estes problemas, qualquer pessoa que viesse ao mundo. Sobretudo os missionários, mesmo os mais cuidadosos com a exatidão e os mais providos de espírito crítico, esperam encontrar nos nativos, perto dos quais eles vivem, a distinção familiar entre corpo e alma. É raro __ veremos mais adiante a razão disso __ vê-los confessando uma decepção. Quando eles não constatam noções nítidas de corpo e alma, eles acreditam pelo menos ter encontrado traços delas e como que vestígios reconhecíveis. Quantas vezes, testemunhos que só eles estavam em condições de recolher ficam inutilizáveis, porque seus

autores supuseram antecipadamente, na mente dos primitivos, conceitos que lhes são estranhos! E quando se pode utilizá-los, como é difícil extrair deles o verdadeiro conteúdo do pensamento dos primitivos, com sua cor própria e suas nuances!

De fato, estes representam as individualidades, como tais, de uma maneira bem definida? As pessoas de seu grupo ou dos grupos próximos lhes parecem mais ou menos fortes, mais ou menos temíveis, mais ou menos duráveis, na medida em que elas possuam mais ou menos força mística ou *mana*. Aquelas que mais o possuem __ os chefes, os curandeiros, os anciões que resistiram a uma longa sucessão de anos __ são individualidades nitidamente definidas. Uma criança, um adolescente não iniciado, uma mulher que ainda não teve filhos, possuem pouco mana e sua individualidade não se impõe, devidamente, com o mesmo vigor que as precedentes. Enfim, o conceito geral de indivíduo humano, tal como ele existe em nossa mente, permanece na sombra para o primitivo.

Chegamos assim, por uma outra via, a uma das principais conclusões a que chegaram os capítulos precedentes. A supor que a mentalidade primitiva represente o indivíduo como tal, ela só o faz de uma maneira totalmente relativa. O indivíduo só é apreendido a título de elemento do grupo ao qual faz parte, que, este sim, é uma verdadeira unidade. De acordo com o lugar mais ou menos importante que ele ocupe no grupo, este elemento tem mais ou menos relevo na representação.

Duas observações preliminares talvez ajudem um pouco a dissipar a obscuridade inerente ao assunto.

1º) Mesmo que os indivíduos __ humanos ou não __ sejam representados, de um certo ponto de vista, como veículos de força mística, portadores de *mana*, quando o primitivo quer explicar suas

funções vitais ou mentais, ele sempre o fará atribuindo-as a seres especiais alojados neles e encarregados de executá-las. Por exemplo, segundo os Ba-ilas, se nós ouvimos é porque existem em nossos ouvidos pequenos seres, chamados *bapuka*, que são encarregados da audição. Quando ficamos ensurdecidos por um ruído formidável, como um tiro de canhão, foram os *bapukas* que ficaram ensurdecidos pela violência da detonação. Se um velho perde a audição, foram esses *bapukas* que desapareceram[171]. O processo da geração é explicado da mesma maneira. Para a mentalidade primitiva, todas as funções do organismo e, em particular, as funções de relação, se explicam, na realidade, por ações de presença. Estas não têm, aliás, nada que se assemelhe, mesmo de longe, à catálise. O primitivo não possui a ideia de um encadeamento mais ou menos complicado de fenômenos que se condicionam. Ele acredita na presença concreta e atual de um ou de vários pequenos seres completos no interior do indivíduo e esta representação o dispensa de prestar atenção no mecanismo dos fatos.

Da mesma maneira, entre os Koryaks, os adultos explicam o fonógrafo muito simplesmente: "Um ser vivo capaz de imitar os humanos está sentado na caixa". Eles o chamavam de "o velho"[172]. A mesma coisa para a bússola, entre os Lenguas do Chaco. "Eu lhes expliquei que a pequena agulha azul sempre indicava o norte, onde quer eu estivesse". Os nativos permaneceram incrédulos. Um velho fez várias experiências e com grande surpresa constatou que a pequena agulha sempre marca o norte. Uma discussão acalorada surgiu entre os nativos. O velho acabou por declarar sua firme convicção de que "antes de deixar meu país eu havia capturado um diabinho (espírito) azul, eu o havia fechado na caixa e que, com seu dedo, ele indicava constantemente a rota para meu país"[173].

Da mesma forma, na medida em que os primitivos distinguem os seres animados dos seres inanimados, eles explicarão a vida através da presença de um órgão ou de um ser e a morte através da destruição ou a partida definitiva deste órgão ou deste ser. Não é a cessação das funções (respiratórias, circulatória etc.) que leva como consequência ao fim da vida. Pelo contrário, se as funções cessam, sua interrupção é devida à partida do ser cuja presença mantinha a vida, ou a sua aniquilação por uma causa qualquer. Esta é uma representação que não se pode perder de vista quando os observadores nos falarem de "alma" de acordo com os primitivos.

2º) A oposição entre a matéria e o espírito, que nos é tão familiar, a ponto de nos parecer quase natural, não existe para a mentalidade primitiva. Ou, pelo menos, esta a interpreta de forma diferente de nós. Para ela, não há matéria ou corpo, de onde irradie alguma força mística, que nós chamaríamos espiritual. Não há também uma realidade espiritual que não seja um ser completo, ou seja, concreto, com a forma de um corpo; este, invisível, impalpável, sem consistência nem espessura. Eis alguns testemunhos retirados dentre muitos:

> *O africano não acredita que exista algum ser sem alma. Ele olha a própria matéria como uma forma de alma; inferior, sem dúvida, porque inanimada; uma coisa que outras formas de espírito usam como lhes apraz; enfim, como uma vestimenta que o espírito utiliza. Esta concepção é, pelo que se sabe, constante no mundo negro, como entre os Bantos.*[174]

No Canadá,

> *os Ten'as não concebem os espíritos como substâncias realmente espirituais ou imateriais. Para eles, os espíritos*

possuem um corpo sutil, um tipo de fluido etéreo, por assim dizer, capaz de transformações infinitas, que se transportam de um lugar para o outro quase instantaneamente, que se tornam visíveis ou invisíveis à vontade, que penetram outros corpos e passam através de tudo como se não houvesse obstáculos, enfim, que possuem qualidades próprias aos espíritos verdadeiros. Mas a concepção de uma verdadeira substância espiritual ultrapassa a inteligência Ten'a.[175]

É ao Sr. Elsdon Best que devemos, sobre este ponto, a frase mais nítida e a mais compreensiva: "Uma confusão acontece em nossa mente, por causa dos temos nativos que designam ao mesmo tempo representações materiais de qualidades imateriais e representações imateriais de objetos materiais". Representações, acrescentemos, extremamente difíceis, senão impossíveis, de serem concebidas por mentes modeladas como as nossas.

Portanto, o que há de semelhante, ou somente comparável, na concepção de corpo, de alma e suas relações, pelos primitivos e por nós?

II

Índice

Todos nós acreditamos saber exatamente do que se compõe sua individualidade pessoal e onde está seu limite. Meus sentimentos, meus pensamentos, minhas lembranças, isto sou eu. Minha cabeça, meus braços, minhas pernas, meus órgãos internos etc., isto também sou eu. Todo o resto do que eu percebo não sou eu. Minha individualidade é assim compreendida por minha consciência e circunscrita pela superfície do meu corpo e eu creio que a do meu próximo é precisamente como a minha.

Também entre os primitivos, cada pessoa relaciona ela mesma a seus estados de consciência, seus membros e seus órgãos. Algumas línguas __ como vimos acima __ até mesmo expressam este fato pela sufixação de pronomes pessoais aos substantivos que designam estes elementos do indivíduo. Mas esta sufixação vai mais além. Ela se aplica também aos nomes dos objetos que estão em relação íntima com o indivíduo e que formam, por assim dizer, um corpo com ele. Com efeito, nas representações dos primitivos, como se observou muitas vezes, a individualidade de cada um não para na periferia de sua pessoa. Suas fronteiras são indefinidas, mal determinadas e até mesmo variáveis se os indivíduos possuem mais ou menos força mística ou *mana*.

Primeiramente, a mentalidade primitiva compreende, com o próprio corpo, o que cresce nele e o que sai dele: as secreções e as excreções (cabelos, pelos, unhas, lágrimas, urina, excrementos, esperma, suor etc.). Basta lembrar os célebres artigos do **Globus**, onde o Sr. M. K. Th. Preuss mostrou que as práticas mágicas exercidas sobre estes produtos do corpo agem sobre a própria pessoa, da qual elas são partes integrantes. Daí o cuidado extremo que todos tomam, em um grande número de sociedades, para evitar que seus cabelos ou suas aparas de unhas ou seus excrementos etc. não caiam em mãos de terceiros, que poderiam ter más intenções. Dispor disto é dispor de sua vida. Os pelos, secreções etc. lhe "pertencem" no sentido mais pleno desta palavra. Eu os denominarei doravante de seus "pertences".

A estes elementos da individualidade é preciso acrescentar as marcas que o corpo deixa sobre um assento ou sobre o solo e, em particular, as pegadas. Assim, num conto popular da ilha Kivai, "quando as pessoas perceberam sua visita, ele já estava fora de

alcance. Tudo o que puderam fazer foi descarregar suas flechas em suas pegadas, tentando assim feri-lo”[176]. Em outro lugar da Nova Guiné, um fazedor de chuva obteve um sucesso. “Quando retornou à sua aldeia, o herói foi recebido com um grande soar de tambores. As mães pegavam seus bebês e os sentavam em suas pegadas, pensando talvez que seus corpinhos pudessem recolher um pouco do saber desse homem extraordinário”[177].

As mesmas representações desse pertencimento acontecem na África equatorial e na América do Sul. Duas observações bastarão, sem dúvida. Entre os Pangwes,

> *um homem colocou uma armadilha perto da estrada. Quando ele retornou no dia seguinte, ele percebeu na grama a pegada fresca de um homem e, na armadilha, ele não encontrou nada. Veio-lhe a ideia de que alguém havia roubado o animal preso na armadilha. Ele retirou então essa pegada (ou seja, a erva sobre a qual alguém caminhou, com um pouco de terra) e a depositou sobre a fossa de um leproso, a fim de que o suposto ladrão pegasse a lepra. Então as pessoas lhe disseram: “O que você está pensando? Você não sabe se foi seu irmão ou um amigo...”.*[178]

Na Guiana, entre os Warraus,

> *a mãe (em um conto popular) examinou as pegadas frescas e disse: “Eis o homem que matou meu filho”. Imediatamente ela cavou o solo para extrair um pouco da terra onde estava a pegada fresca, a envolveu em uma folha que ela amarrou com um cordão e a suspendeu num ramo, depois foi procurar madeira para queimar...*
>
> *Ao voltar, a mulher fez um grande fogo e jogou nele o*

pacote, dizendo: "Maldita seja a pessoa cuja pegada eu queimo! Que o dono desta pegada também caia no fogo!" Ela pensava que se ela queimasse essas pegadas, a alma da própria pessoa seria atirada no fogo. Enquanto ela tinha ido procurar madeira, tinham substituído a pegada que ela havia recolhido, pela sua própria pegada e foi ela que se sentiu atirada ao fogo. Por duas vezes ela se sentiu levada para ele contra sua vontade e ela conseguiu resistir. Na terceira vez, ela não pôde resistir, caiu no fogo e foi reduzida a cinzas.[179]

As marcas das outras partes do corpo não devem ser vigiadas com menos cuidado do que as marcas dos pés. "Quando eles se sentam no chão, os hebredenses têm o cuidado de apagar com os pés a marca deixada na poeira por seu posterior, quando vão embora, por medo de feitiços"[180]. O pertence, neste último caso, como nas pegadas, é uma imagem de uma parte do indivíduo e, portanto, do próprio indivíduo. Veremos mais adiante o sentido profundo que esta identidade tem para os primitivos[181].

Dentre os pertences de uma pessoa entram também, como se sabe, os restos de seus alimentos. Que se estabeleça uma consubstancialidade entre o indivíduo e o que ele come, nós compreendemos sem dificuldade: ele se torna, ele é o que comeu e o que assimilou. Esta participação, de acordo com a mentalidade primitiva, se estende aos restos. Ela vale para a parte dos alimentos que não foi consumida, tanto quanto para a outra. O fato é bem conhecido e eu darei alguns exemplos. Na Melanésia, em Saa (Malanta),

antes de estarem completamente cercadas, as pessoas de Saa, compreendendo o perigo, reuniram as mulheres e as crianças e, sem serem vistas nem ouvidas, escaparam para a

escuridão... Mas, quando eles estavam sãos e salvos, fora do alcance do inimigo, eles se lembraram de que tinham deixado para trás um cacho de areca que seu chefe, Paucelo Paima, já tinha retirado alguns bagos para mascar com seu bétel. Este bago daria ao inimigo o meio de matá-lo por enfeitiçamento. Os dois irmãos do chefe resolveram que um deles, com perigo de morte, voltaria para pegar essas nozes, para salvar seu irmão mais velho...[182]

Em Nova Mecklembourg,

> *se um nativo está em viagem ou se come em uma fazenda estranha, eles são vistos colocando cuidadosamente, na cesta que carregam pendurada no braço, suas cascas de bananas, seu bétel que acabaram de mascar, bem como os restos de sua refeição, que levam com eles para queimá-los.*[183]

E o missionário acrescenta: "Na concepção do neomeclemburguense, os restos de alimentos e a pessoa são, por assim dizer, um mesmo ser. É por isso que ele diz *di te ru iau* (recolheram-me) e não *di te ru ra subanagu* (recolheram os restos de minha comida)". Expressão impressionante, que não é, de forma alguma, uma metáfora: os restos de alimentos, como seus outros pertences, estão compreendidos, ao pé da letra, na individualidade do nativo.

Devemos mencionar também, por mais estranho que isto pareça, as roupas que foram usadas por seu proprietário e estão impregnadas de seu suor. Assim, na ilha Kivai,

> *um dia, as jovens, ao retornarem da pesca, passaram pela casa de Baidam e recolheram as folhas que haviam sido usadas na dança. Elas colocaram essas folhas no interior de*

suas saias e foram para casa se deitar. Todas ficaram grávidas por causa do "odor" de Baidam.[184]

Uma crença semelhante foi constatada em Madagascar. "A roupa do pai não deve ser usada por sua filha e, da mesma forma, a irmã não deve usar a roupa de seu irmão"[185]. E, em Baghirmi,

Os Kozzam estão ligados a uma tribo maior chamada Hémat. A lenda conta, com relação à sua origem, que eles descendem de um árabe chamado Al Quémit, que partiu para Meca acompanhado de sua filha ainda virgem, mas púbere. Como a filha não tinha mais tanga, seu pai, para esconder sua nudez, lhe deu sua calça. Algum tempo mais tarde, a virgem percebeu que estava grávida por causa disso. Ela deu à luz um filho, que ela e seu pai abandonaram em uma montanha.[186]

Retornemos à ilha Kivai. Outra lenda conta a história de Sonare e de seus seis irmãos cegos. Estes, na ausência de sua mulher, pegaram sua saia e "brincaram" com ela. Primeiro, o irmão mais velho, depois, os outros irmãos, sucessivamente por idade. A mulher volta, troca de saia e usa aquela com a qual seus cunhados estiveram brincando. Durante algum tempo, a coisa se repete todos os dias. Sinais de gravidez aparecem. O marido, espantado, interroga sua mulher. Depois, um dia, ele volta subitamente e vê seus irmãos "brincando" com a saia de sua mulher. "Ah! Agora eu entendo! Eis como minha mulher engravidou...", ele disse. E ele se vinga de seus irmãos[187]. Assim, somente por ter usado uma roupa que serviu de brinquedo para seus cunhados, a mulher engravida. O marido, que os surpreende, considera que eles são culpados de adultério e que ela está grávida por causa de suas artes. Isto acontece porque, na mente desses papuas, a roupa que é usada por uma pessoa torna-se uma

parte dela. Pelo efeito dessa participação, a roupa e a pessoa se tornam, doravante, um só e mesmo indivíduo.

Desta representação deriva também um costume que é encontrado em regiões muito afastadas umas das outras: para salvar alguém que vai ser morto, basta jogar sobre ele sua roupa. "Quando um homem, entre os Maoris, queria salvar a vida de um inimigo, em uma batalha ou uma perseguição, ele só precisava jogar sobre ele sua roupa. Se quem fazia isso era uma pessoa de um certo nível, esse gesto bastava"[188]. Da mesma forma, na África ocidental, em uma confusão,

> *Mary Slessor vê o perigo e a catástrofe iminentes. Mas, mesmo que sua voz fosse muito fraca para se fazer ouvir no meio do tumulto ensurdecedor, ela não tinha esgotado seus recursos. Ela se livrou de todas as roupas que lhe era possível se livrar e as jogou sobre o objeto. Segundo a lei Egbo, ela lhe dava assim a proteção de seu próprio corpo.*[189]

Daí também a obrigação de não tocar nas roupas nem nos pertences pessoais de outra pessoa; por exemplo, nas armas de um guerreiro. Isto é, literalmente, tocar na própria pessoa e arriscar atrair sua cólera. Quem sabe a má influência que este contato pode exercer? Inversamente, usar as roupas de outra pessoa nos expõe a atrair para nós suas qualidades, boas ou más. Entre os Palaungs, da Birmânia,

> *Quando uma criança começa a andar, uma das primeiras coisas que lhe são ensinadas é que ela não deve jamais brincar de vestir as roupas de outra pessoa... Se um homem tem o hábito de mentir e alguém usa seu chapéu inadvertidamente, essa pessoa pode atrair para si a infecção*

da mentira... Isto se aplica também aos sapatos... Uma vez eu tive uma doméstica Palaung que veio comigo de Namhsan, na Birmânia. Uma empregada birmanesa, num dia de chuva, pegou emprestadas por cinco minutos as sandálias de minha Palaung, sem pedir sua permissão. Nunca se viu esta mulher numa fúria maior... Grandes lágrimas escorriam pelo seu rosto. Ela dizia que as sandálias eram novas, mas que ela não poderia mais usá-las, pois temia que os defeitos da doméstica birmanesa (mentirosa e malvada) passassem para ela. As sandálias foram jogadas fora e ficaram abandonadas no jardim.[190]

O que é verdadeiro para as roupas também o é para tudo o que ficou em contato íntimo, frequente ou contínuo com o indivíduo. Entre os Sema Nagas,

> *a cadeira, como a cama, está tão estreitamente associada com seu proprietário, que ela contém, por assim dizer, uma parte de sua essência. Por causa disso, é absolutamente* ***gemma*** *(proibido) quebrar ou queimar a cadeira ou a cama de alguém e é de muito mau gosto se sentar na cama de um chefe Sema, a menos que se tenha sido convidado por ele.*[191]

Entre seus vizinhos, os Lhota Nagas,

> *quando uma pessoa vende alguma coisa que esteve em relação íntimo com ela __ por exemplo, sua roupa ou seu* ***dao*** *(punhal) __ ela guarda um fio da roupa ou uma lasquinha do cabo do* ***dao****, pois se ela vendesse inteiro o que era quase uma parte dela própria, o comprador poderia exercer sobre ela uma influência mágica.*[192]

Os Esquimós, pela mesma razão, observam um costume semelhante.

> *Quando os nativos vendiam artefatos de caça que eles próprios usaram ou peles inteiras, eles geralmente cortavam um pedacinho, às vezes bem minúsculo, para conservá-lo. Um homem que havia nos vendido um remo caiu doente na primavera. Ele aproveitou uma oportunidade para retirar uma lasca deste remo e pegar alguns pregos de ossos que faziam parte do cabo.*[193]

Nos arredores do Estreito de Bering, "quando um caçador vende peles, o costume é que ele corte um pedacinho de cada uma delas e a coloque com cuidado em um saquinho"[194]. A interpretação deste fato relatado pelo Sr. Nelson é diferente, mas ela não exclui a representação que mencionamos.

Isto é atestado também na África austral. Entre os Tongas, o cabo da lança de um guerreiro é um "pertence", mas não a lâmina.

> *O cabo é ele, a lâmina não é ele. (Ela não foi impregnada com seu suor)... Quando uma pessoa morre longe de sua casa, nenhuma cerimônia é realizada enquanto a notícia não for confirmada. Então, todos os parentes se reúnem. Cava-se um túmulo e nele são enterradas todas as suas esteiras e roupas. Estes objetos que ela usava cotidianamente, que ficaram sujas com as excreções de seu corpo, são* ***ela própria****.*[195]

Os Zulus "não comem um boi que serviu de montaria, porque isso o uniu à pessoa"[196]. Os próprios insetos são pertences.

> *Acontece frequentemente que um Cafre preste amavelmente a outro o serviço de lhes catar suas pulgas.*

Neste caso, ele guarda esses espécimes entomológicos e os devolve escrupulosamente à pessoa a qual eles pertencem. Com efeito, como eles se alimentaram do sangue da pessoa de onde eles foram catados, supõe-se que, se eles forem mortos por qualquer outra pessoa, esta ficaria de posse do sangue de seu vizinho e teria assim, em suas mãos, o poder de exercer sobre ele uma influência mágica.[197]

III

Índice

Em algumas sociedades inclui-se nos pertences o que o indivíduo possui, sobretudo quando se trata de objetos que ele próprio produziu ou fabricou. Esses objetos são inseparáveis de sua pessoa, eles fazem parte dele, eles são ele mesmo. A propriedade, neste caso, de acordo com a observação do Dr. Thurnwald, deveria ser chamada de "pessoal", muito mais do que "individual". Diz ele.

O trabalho e seus produtos são considerados __ em sua qualidade de manifestações pessoais no mais alto grau __ como indissoluvelmente ligados ao seu autor; como um 'pertence' (Zubehör). É por isso que essas coisas devem desaparecer ao mesmo tempo que ele. Elas são queimadas quando ele morre.[198]

Este sentimento é quase universal. É preciso destruir o que pertenceu à pessoa, quando ela não está mais aqui e é preciso considerar qualquer atentado a esses objetos como a mais grave das injúrias, como se seu senhor ainda estivesse em vida.

Os nativos são de uma suscetibilidade absurda frente à ameaça de se "queimar" o que quer que seja que lhe

pertença. Não há um meio melhor de provocar sua cólera do que ameaçar "queimar" uma canoa, uma cabana ou até mesmo uma roupa. Atingir com uma faca um objeto que pertença a outro é visto como uma expressão simbólica da intenção de dar este golpe em sua própria pessoa.[199]

Os negros da África não se comportam diferentemente sobre este ponto.

A apropriação de uma coisa identifica, de alguma maneira, o objeto apropriado com a pessoa. Quem toca na propriedade, toca no proprietário. Os Bakongos têm um sentimento muito vivo e muito especial dessa extensão de sua personalidade, que em outros domínios é bem limitado. Diante da conexão íntima entre os bens móveis e o possuidor, compreende-se o costume de enterrá-los com ele ou de expô-los sobre sua tumba. Mantê-los seria se expor a ver o defunto vir reclamá-los e executar represálias.[200]

Estas expressões são notavelmente nítidas. "Extensão da personalidade" parece ser uma excelente definição do "pertence". Por outro lado, os Srs. Smith e Dale observaram que entre os Ba-ilas uma mesma palavra serve para designar certos danos causados às pessoas e outros cometidos à sua propriedade: "Visto que, na mente dos Ba-ilas, há uma relação extremamente íntima, quase equivalente a uma identidade, entre uma pessoa e o que ela possui, o dano feito à sua propriedade conta como se tivesse sido feito à ela mesma"[201].

Em diversas regiões da América do Sul encontra-se essa "extensão da personalidade".

O Jibaro não pode separar sua personalidade dos objetos materiais que lhe pertencem, pelo menos aqueles que

ele próprio fez. Quando ele fabrica um escudo, um tambor, uma zarabatana, ou qualquer outro objeto delicado, ele tem um procedimento e um tabu para observar, pois, de acordo com suas ideias, ele realmente faz entrar qualquer coisa de sua personalidade, de sua alma, no objeto que ele produz.

E, um pouco mais a frente: "O Jibaro presta sempre muita atenção às suas vestimentas e aos seus ornamentos, que formam uma parte de sua personalidade"[202].

Entre os Chimanes, da Bolívia oriental, "é difícil adquirir os objetos que pertencem às criancinhas. Os nativos acreditam que se eles se desfizerem do berço de seu filho, ele morre. De alguns amuletos eles se recusam da maneira mais enérgica se desfazer através de trocas"[203].

O mesmo acontece entre os Catios, da Colômbia.

Em um cortejo fúnebre, alguém leva em um cesto os objetos que o defunto usava e possuía, para enterrá-los com seu dono. Esse costume é tão inveterado neles que, mesmo após eles terem sido batizados, eles custam a se livrar dele. Eu assisti ao enterro de uma criança de alguns meses, cuja mãe e avó frequentam os sacramentos. Apesar de sua devoção reconhecida e sua renúncia às outras cerimônias, elas não puderam evitar totalmente essa tradição e entre os tecidos que elas envolveram o corpinho da criança, elas colocaram a mamadeira que ela usava.[204]

T. Guevara assinalou o mesmo fato em termos particularmente nítidos:

Os Araucanos antigamente temiam se desfazer dos objetos pessoais fabricados por aquele que os usava, tais

como vestimentas, armas, animais, alianças etc. Estes objetos eram literalmente identificados com seu dono e deixá-los nas mãos de outro equivalia a dar a este um poder mágico sobre ele.

E Guevara acrescenta esta reflexão que vai longe: "A essa prática mágica correspondia a união que existia entre uma pessoa e sua imagem"[205].

Se, com efeito, os primitivos, em geral, são tão cuidadosos em não deixar seus "pertences", quaisquer que eles sejam, cair nas mãos de um desconhecido, que pode ser, talvez, um inimigo, é porque ele pode servir para enfeitiçá-los. Porém, de acordo com a observação de Guevara, esse enfeitiçamento é do mesmo tipo do vuduísmo[206]. Os pertences são tratados pelo mágico como imagens (queimados, por exemplo, ou enterrados com certas substâncias etc.). É permitido pensar que as imagens, por sua vez, são representadas como pertences.

É preciso citar casos de enfeitiçamento deste tipo?

Esse feitiço (nas Novas Hébridas) consiste em pegar os excrementos de alguém ou a terra onde ele urinou, envolver numa folha de inhame selvagem, colocar tudo em um coco, que se encanta soprando nele e recitando algumas preces. Por fim, enterra-se este coco, com seu conteúdo, em um lugar onde saiam fumarolas da terra. O coco se aquece e a pessoa cai doente. Se se consegue descobrir o coco e levá-lo com pinças até uma lagoa de água doce, o doente se cura; do contrário, ele morre infalivelmente.[207]

Na Nova Guiné, entre os Bakauas,

quando se trata de enfeitiçar alguém, é preciso, para o

feiticeiro, uma isca, ou seja, é preciso que ele tenha nas mãos um pertence da pessoa que ele quer destruir. Podem ser restos de alimentos, saliva, cabelos, escamas da pele, sujeiras de seu corpo, ou até mesmo simplesmente a tinta vermelha usada para tingir seus cabelos, ou um pedaço da noz de bétel que ele mascou. O feiticeiro coloca a "alma" de sua vítima em contato com este objeto e a prende nele, a fim de levá-la ao fogo com esta isca e "queimar" assim a vítima.[208]

Se for o caso de enfeitiçar animais, procede-se da mesma maneira com seus pertences. "Até pouco tempo, não era permitido aos missionários usarem estrume em suas hortas. Naquele tempo, acreditava-se que, se o estrume fosse retirado das aldeias, o rebanho morreria de alguma doença"[209], escreve um viajante da África central.

Às vezes, o vuduísmo e o enfeitiçamento praticado sobre os pertences se combinam. Entre os Tlinkits,

um feiticeiro, para agir sobre sua vítima, conseguia um pedaço de uma de suas roupas ou um pouco de seus cabelos ou da saliva ou uma espinha de um peixe que ele havia comido. Depois, ele fabricava uma imagem de seu corpo e a tratava como ele gostaria de fazer com a própria pessoa. Se ele queria emagrecê-la, ele fazia um esqueleto; se ele queria retirar de uma mulher sua capacidade de tecer, ele deformava suas mãos etc.[210]

IV

Índice

Os pertences podem também ser empregados para outros fins além do enfeitiçamento. Por exemplo, entre os Dschaggas,

quando uma criança se torna vagabunda e, como sempre fazem os rapazes quando estão no meio de seu crescimento, desaparece o dia todo da aldeia de sua mãe, para vagar pelos campos, tenta-se prendê-lo a sua casa, através de sua "alma". Durante a noite, no seu sono mais profundo, a mãe preocupada lhe corta as unhas das mãos e dos pés e também um pouco de seus cabelos. No dia seguinte, chama-se o feiticeiro. Ele "prende" estes elementos, ou seja, ele cospe sobre eles e, pronunciando algumas fórmulas, ele os esconde no vigamento da casa. De sorte que o jovem se vê acorrentado à casa e livre de seus impulsos de vagabundagem.

Quando, no fim de uma expedição, traz-se uma criança para a escravidão, para curá-la da nostalgia e do desejo de fugir, recorre-se ao mesmo processo.[211]

A extensão da personalidade aos pertences __ aparas de unhas e cabelos __ é aqui também tão nítida quanto possível. Age-se sobre eles e é sobre o próprio indivíduo que o efeito acontece.

Eis um outro fato recolhido também em uma tribo banta e que não é menos significativo. Entre os Ba-kaondes, "uma criança cujos dentes incisivos superiores nascem antes dos de baixo (chama-se essas crianças de *lutala*) é jogada no rio. Após tê-la jogado no rio, a mãe retorna sem manifestar luto. Ninguém lhe pergunta nada. (Sabe-se que esses *lutala* trazem má-sorte)"[212].

No entanto, há um meio de, às vezes, salvar a vida de uma criança ***lutala****. Pode-se autorizar a mãe a colocar numa cabaça e conservar lá todos os dentes de leite da criança na medida em que eles caem, todas as suas unhas que caem, todas as suas aparas de unhas e todos os seus cabelos que são*

cortados. Quando o último dente de leite cai, a mãe pega essa cabaça e a leva nas costas, como uma criança, no mesmo tecido que ela usou para carregar a sua. Ela vai até o rio e deixa cair de suas costas a cabaça, como ela teria deixado cair uma criança. (Em todos esses casos de infanticídio por afogamento, a mãe retira um pouco do tecido e, sem olhar para trás, deixa a criança cair). No momento em que a cabaça, ao cair, espalha a água, ela diz em voz alta: "Aqui está o ***lutala****!"*

É raro este tipo de concessão.

Assim, na mente desses nativos, a coleção completa de alguns pertences equivale ao próprio indivíduo. Ela pode substituí-lo, mesmo nas circunstâncias mais graves. O interesse do grupo social exige que o *lutala* portador de infelicidade seja neutralizado, ou seja, que ele desapareça. Apenas sua presença no meio do grupo seria uma ameaça perpétua para a vida de seus membros. Em geral, não se hesita em sacrificá-lo. Sua mãe não ousa tentar salvá-lo. Acontece, no entanto, de a criança ser poupada; mas é preciso então que um tipo de cópia, feita com seus pertences, seja sacrificado em seu lugar. Na mente dos Ba-kaondes, essa cópia é a própria criança. Quando a mãe, ao deixar cair a cabaça na água, grita "Aqui está o *lutala*!", isso não é uma mentira piedosa. Ela está só e não procura enganar ninguém. Ela exprime a ideia __ estranha para nós, mas não para mentes habituadas a pensar de acordo com a Lei de Participação __ de que a criança e sua cópia, mesmo ocupando lugares diferentes, são um e o mesmo indivíduo. Isto não é nenhum problema para ela e para ninguém na tribo, pois a cópia é composta pelos pertences e os pertences da criança são a própria criança.

Outros pertences podem desempenhar o mesmo papel. Prova

disto é um fato recolhido entre os Naguas, uma tribo do Alto Amazonas.

> *Ao cair da noite, eles abrem uma cova que, certamente imaginamos, deveria servir para o cadáver, já que eles o fazem com muito cuidado. Mas isso é para enterrar os restos dos pertences do defunto: sua rede de dormir, suas flechas, tacapes, facas, plumas e, enfim, todos os utensílios que ele usou quando vivo. Eles devem ser amarrados, colocados na rede de dormir e depositados na cova... Ao redor da tumba eles capinam um pouco do terreno e ali plantam cana-de-açúcar, bananeiras, mandioca, mamoeiros etc., em porções bem pequenas, pois o produto dessas plantas só deve servir para a alma do morto, a fim de que "ele não retorne para procurar seus utensílios, o grande medo dos vivos". Na noite seguinte, o cadáver é colocado sobre o fogo, cozido e totalmente comido. Até mesmo os ossos são reduzidos em caldo e, para serem consumidos, são misturados à farinha de mandioca.*[213]

Nenhuma parte do cadáver é colocada na tumba. No entanto, providencia-se perto dela a alimentação do morto, por medo que ele retorne. Isso acontece, portanto, porque ele está presente. E, com efeito, ali se enterrou seus pertences. Eles fazem parte de sua pessoa, eles são ele próprio. O conteúdo da tumba cavada com tanto cuidado é o nativo morto, como o conteúdo da cabaça, entre os Ba-kaondes, é a criança *lutala*.

"Se um Ewe (no Togo) morre em viagem, corta-se suas unhas e o cabelo e leva-se para seus parentes; a pessoa mesma é enterrada no lugar"[214]. Diríamos que suas unhas e seus cabelos o "representam". Para o nativo do Togo, esses pertences são o próprio;

a participação entre eles e ele equivale a uma identidade.

Por fim, nas ilhas Keiji, um missionário observou fatos que confirmam os precedentes.

> *O **dandamoer** é uma espécie de grelha de bambu construída ao redor de um metro a um metro e meio acima do chão. Nele, é depositado o coco que serviu para aspergir os que partem em viagem e há tantos cocos quantos são os viajantes. Coloca-se também... o cesto que contém o ovo, as pontas dos cigarros e, às vezes, outros pequenos objetos que os que estão partindo deixaram sob a guarda do **enkod mangan**. Na mente dos nativos, esses objetos... substituem sua pessoa. Eles imaginam relações invisíveis, mas muito reais, entre esses objetos e os ausentes, de sorte que todos os bons cuidados tidos com esses objetos beneficiarão também a eles. Assim, quando se vai tirar seu horóscopo, leva-se primeiro o material que servirá para este fim ao **dandamoer**, onde esses objetos repousam, a fim de se colocar em relação com os ausentes representados por esses objetos.*[215]

Como as unhas e os cabelos do Ewe morto, esses objetos, pertences dos viajantes ausentes, são elementos de sua individualidade, ou seja, são eles próprios. Esta identidade por participação é percebida nas expressões usadas pelo Pe. Geurtjens.

Para concluir, consideramos como já estabelecidos os seguintes pontos:

1º) Para a mentalidade primitiva, os limites do indivíduo são variáveis e mal definidos;

2º) Os "pertences" são uma "extensão da individualidade". Eles são partes integrantes da pessoa e se confundem com ela;

3º) Os "pertences", em alguns casos, são vistos como a cópia

do indivíduo e essa cópia é o próprio indivíduo e pode assumir seu lugar.

***

Capítulo IV

Elementos e limites da individualidade (Continuação).

I

Índice

Dentre os pertences, separáveis ou não, do indivíduo, há aqueles que o primitivo atribui uma importância maior, excepcional. Sua integridade lhe parece uma condição *sine qua non* de sua segurança e de sua vida. São eles que o inimigo primeiro tentará se apoderar. Se ele não puder obtê-lo, ele tentará atingi-lo indiretamente. Se ele consegue isso e o indivíduo fica sabendo, ele se sente condenado sem apelação.

É o caso, por exemplo __ de acordo com os mais antigos testemunhos __ da "gordura dos rins" (*kidney fat*), para as tribos australianas de Vitoria.

> *A mais terrível de suas superstições é que eles acreditam que, se a pessoa não for assassinada, ela não morrerá jamais; se ela está doente é porque seu corpo foi aberto e levaram seus rins e sua gordura e isso causará sua morte, sendo que nada acalmará o doente, a não ser os rins e a gordura de uma outra pessoa. Eles acreditam também __ já que os rins e a gordura são a vida da pessoa __ que o fato de comê-los dobra a força e o vigor daquele que os come. Também, eles jamais matarão um "negro selvagem", como eles os chamam, sem*

levar essa parte de seu corpo.[216]

Na mesma narrativa o Sr. Jamieson escreve: "Quando um nativo morre, seja ele jovem ou velho, acredita-se que um inimigo, durante a noite, lhe fez uma incisão no lado e lhe retirou a gordura de seus rins"[217].

Várias passagens de Brough Smyth confirmam os testemunhos precedentes. Quando uma expedição de vingança encontrou as vítimas que ela procurava, as surpreendeu e massacrou, "eles sempre levam a gordura dos rins e também pegam um pedaço da pele da coxa. Eles levam isso para casa como troféus, da mesma forma que os nativos da América retiram o escalpo"[218].

> *Sempre foi costume entre os nativos que os guerreiros de uma tribo façam incursões sobre o território de outra, seja para roubar mulheres, seja para surpreender e atacar homens. Após tê-los abatidos, é feita uma incisão do lado, pela qual se retira a gordura dos rins. Pensam que todas as qualidades, tanto físicas quanto morais, do primeiro possuidor dessa gordura passam, desta forma, para aquele que se serve dela.*[219]

Apliquemos a estes fatos e aos seguintes, a fórmula tão precisa do Sr. Elsdon Best: os termos nativos designam ao mesmo tempo representações materiais de qualidades imateriais e representações imateriais de objetos materiais. A gordura dos rins era para os nativos de Vitória o que ela é para nós: uma substância esbranquiçada, mole, que ocupa uma certa região do corpo? Sim, sem dúvida. Mas ela era ao mesmo tempo uma coisa totalmente diferente. Objeto visível e tangível, ela era também uma "qualidade imaterial"; dito de outra forma: mística. Ela era, segundo a expressão

do colono de Vitória, “a vida da pessoa”. Livre, como tal, do que chamamos de leis físicas, ela podia sair do interior do corpo e voltar para ele, sem que nada demonstrasse sua saída e nem sua volta. Até mesmo a incisão mencionada acima é uma operação mística, cuja cicatriz não permanece, necessariamente, como a feita por um bisturi. Por consequência, a ausência dessa cicatriz na pele não prova de forma alguma que a incisão não aconteceu e que a gordura dos rins não foi levada. Tal argumento só vale para mentes positivas, como as nossas. Ele não produz nenhum efeito sobre a mentalidade mística. Esta sabe, através de alguns sinais que não enganam, que a gordura dos rins foi levada de um indivíduo. Sua certeza não pode ser abalada e também não precisa ser confirmada pelo testemunho dos sentidos.

> *Quando um nativo está só, muito longe de seu acampamento, ele está exposto ao perigo de que o espírito de um “negro selvagem” lhe retire a gordura de seus rins. Essa gordura (**Marm-bu-la**) é levada de uma maneira secreta (ou seja, mística). Em quase todos os casos deste tipo a morte é certa. Dificilmente ela pode ser evitada.*[220]

Um nativo volta ao seu acampamento dizendo que a gordura de seus rins foi levada. Consternação geral. O homem se acredita já morto.

> *Malcolm __ mágico e muito sábio doutor, que acreditava possuir o poder de voar e de cruzar o ar como uma águia __ se põe então a trabalhar. Ele desaparece na escuridão. Ramos se quebram e ouve-se o ruído quando ele toma seu voo rumo ao céu através das árvores… Malcolm não pôde encontrar imediatamente o negro selvagem que tinha*

retirado a gordura dos rins e foi obrigado a fazer o que os nativos, em suas próprias palavras, acreditavam ser um voo prolongado. Ele ficou ausente quase quarenta e cinco minutos… Por fim, reapareceu. Sem dizer uma só palavra, ele agarrou o moribundo da maneira mais brutal e se pôs a friccioná-lo violentamente, segurando sobretudo os flancos do pobre infeliz, que ele batia e sacudia sem piedade. Ele então anunciou que o tratamento estava terminado. Todos se levantaram… O doente se levantou, acendeu seu cachimbo e se pôs tranquilamente a fumar no meio dos seus…

Os negros acreditaram firmemente que Malcolm tinha voado pelos ares como um falcão, que tinha se agarrado com o "negro selvagem" sequestrador da gordura dos rins, que a tinha pegado de volta e que a tinha recolocado no corpo do doente. Nada do que o Sr. Thomas pôde lhes dizer teve o menor efeito sobre suas mentes.

Eles acreditam também que se o negro selvagem que roubou a gordura dos rins a tivesse comido, por pouco que fosse, o homem de quem ele a retirou teria morrido infalivelmente.[221]

Esta longa narrativa, que eu tive que abreviar muito, lembra outras singularmente semelhantes. Na extremidade norte de outro hemisfério, o *angarok* Esquimó toma seu voo, ele também, como o mágico australiano, para ir à procura de uma "alma" que foi arrancada de seu doente. Como Malcom, ele fica ausente por um tempo. Ele retorna, como ele, com a "alma" que ele retomou à força do sequestrador. Como ele, enfim, ele a reintegra ao corpo do paciente, que logo retorna à vida e à saúde.

Esta comparação parece jogar uma viva luz sobre o que o

angarok chama de “alma” e também sobre o que é realmente a gordura dos rins dos nativos australianos. De um lado e do outro, trata-se ao mesmo tempo de um objeto material e de qualidades imateriais, misturados em uma mesma representação tão diferente de nossas ideias habituais que pouco podemos esperar compreendê-la bem. É a “vida” ou, como outros dizem, o “princípio vital” ou a “alma” do indivíduo. Mas este princípio vital só age de uma maneira mística e somente com sua presença. Enquanto ele estiver no lugar, o indivíduo permanece são e salvo. Se o indivíduo for privado dele __ se a gordura dos rins ou a “alma” for sequestrada, por exemplo, por um inimigo __ ele morre, mais ou menos rapidamente. Nada pode preservá-lo disso. O único remédio é este que tentam os doutores nativos: recuperar o “princípio vital”, a “alma”, a gordura dos rins e, se por felicidade, ela ainda estiver intacta, recolocá-la em seu lugar no corpo.

O mesmo autor relata também um caso interessante. Uma jovem depauperava e visivelmente se deixava morrer. Ela acaba por revelar o segredo de seu abatimento. Ela contou ao Sr. Thomas que

> *algumas luas antes, quando os negros da tribo Goulburn estavam acampados perto de Melborne, um jovem chamado Gib-ber-ook tinha vindo por detrás dela e lhe tinha cortado uma mecha de seus cabelos. Essa mecha __ ela disse __ ela estava certa que tinha sido enterrada em algum lugar e que ela apodrecia lá. Por causa disso, a gordura de seus rins (**Marm-bu-la**) se consumia e quando seus cabelos estivessem totalmente pobres, ela morreria. Ela declarou também que seu nome tinha sido recentemente gravado em uma árvore por um negro selvagem e que isso era um outro sinal de morte”*[222].

O enfeitiçamento através de um pertence está aqui totalmente

nítido. A jovem australiana depaupera porque um inimigo, de posse de uma mecha de seus cabelos, faz lentamente decompor este elemento de sua individualidade. Mas essa decomposição age através de um desgaste progressivo, através de um consumo contínuo da gordura de seus rins, que é o "princípio vital". Percebemos então por qual mecanismo o enfeitiçamento leva à morte, se, no entanto, o termo "mecanismo" não se chocasse demais com ações que são todas místicas. O sortilégio exercido sobre os cabelos repercute à distância sobre um pertence mais essencial: a gordura dos rins. Mais simplesmente, ele atinge a segunda através do primeiro e, a bem dizer, os dois ao mesmo tempo.

Na Nova Guiné, o Sr. E. Armstrong observou fatos análogos aos precedentes, onde aparece a mesma ambiguidade na representação de seres e de qualidades que são ao mesmo tempo imateriais e materiais.

> *A bruxa (**alawai**), ele diz, mata normalmente uma pessoa ao comê-la. Mas o que é, na verdade, é comido? Parece que a ideia é muito vaga na mente dos nativos. Parece que é o **tantau** (a "alma") que é comido, pois eles admitem que não pode ser a carne real, pois ela se putrefaz e acaba por desaparecer, na marcha natural da decomposição. Por outro lado, tumbas são frequentemente violadas por **alawai,** que levam o cadáver, completo ou em parte… Parece que há uma confusão entre duas ideias: a da mulher em carne e osso que devora o cadáver real e a da mulher-**alawai** que come o **tantau**, ou, talvez, o **earua** (dois nomes para "alma"). Mas o fato de uma **alawai** comer uma pessoa não impede o **earua** dessa pessoa de descer ao país dos mortos. Um velho nativo expressou sua opinião de que o **earua** é mesmo comido e que*

só os olhos sobrevivem.

Esta imprecisão na mente dos nativos, acrescenta o Sr. Armstrong, é precisamente o que se deve esperar encontrar. A grande causa de erro no presente exposto é, sem nenhuma dúvida, a tendência a dar, às ideias nativas, muita precisão; no entanto, é muito difícil expressá-las sem cair neste tipo de erro.[223]

E, um pouco mais adiante:

Não fica claro para mim, provavelmente porque não é claro para o próprio nativo, se o doente ou seu ***tantau*** *está ou não à disposição do* ***alawai****, antes que ele esteja morto. Parece, no entanto, que o* ***alawai*** *pode dispor do* ***tantau*** *e levá-lo preso a um grande bastão, como um porco, antes que a pessoa esteja morta e que ele possa comê-lo, o que dá um sentido literal à expressão "um feiticeiro está em vias de me comer", empregada pelos doentes e que está de acordo com a crença de que, às vezes, a doença é acompanhada pela perda da sombra. (a "alma" é também a sombra)…*

*Os diferentes métodos empregados pelos feiticeiros não são menos instrutivos. Ou bem a alma (****earua****) da feiticeira "come" a vítima pela ação direta de um poder que lhe é próprio, sem nenhum uso aparente de um encanto ou de uma fórmula mágica. Ou bem a* ***earua*** *da vítima é capturada pelo* ***alawai****. Neste caso, a* ***earua*** *deste aparece sob a forma de um homem ou de uma mulher, captura a* ***earua*** *da vítima, a prende e a leva como um porco par Oiaisa, uma colina perto de Sagarai, onde ela fica indefinidamente... O cadáver permanece lá, onde a pessoa foi atacada. Ele pode ser descoberto mais tarde por seus parentes e não apresenta*

nenhuma marca de violência... Ou, por fim, o método mais usual é projetar __ de perto ou de longe __ pedrinhas, pedaços de madeira etc. no interior da pessoa atacada. Não há ferida visível.[224]

Esses melanésios da Nova Guiné não falam __ como os australianos de Vitória __ da gordura dos rins. O que há entre eles é o *earua* ou cópia do indivíduo, mais ou menos imaterial, que reside na região do ventre, ou então o *tantau*, sombra ou reflexo do corpo, mais ou menos misturado com ele. Mas esta diferença é mais aparente do que real. De um lado, a gordura dos rins, em sua realidade mística, que é a única que interessa aos nativos, é "alma" ou "princípio vital" e, por outro, o *earua* dos Suau Tawalas, mesmo sendo a "alma" que é, pode ser fixada em uma vara, como um porco e literalmente comida. Para eles, como para os australianos, a doença mortal consiste precisamente em que essa "alma", ao mesmo tempo imaterial e material, foi arrancada e é devorada por um feiticeiro. Tanto para uns quanto para os outros, ela pode ser levada sem que a operação deixe qualquer traço. A própria ablação é mística. Não há, portanto, necessidade de que um orifício tenha sido aberto no corpo da vítima[225].

Nas sociedades polinésias __ muito mais evoluídas, em geral, do que as da Austrália e da melanésia __ a ideia de "alma" do doente devorada por um espírito ou uma divindade era corrente.

A teoria da doença e da morte é que certas divindades se alimentam exclusivamente de "espíritos" humanos. Daí, o epíteto injurioso que geralmente lhes são aplicados: ***Atua kai tangata****, divindades antropófagas, ou seja, divindades que, por causa de pecados veniais, devoram as almas de seus adoradores. Uma vez que a divindade se pôs a comer a alma,*

ou o corpo __ que é visto simplesmente como a concha ou o envoltório do espírito __ só se pode se conformar e morrer. De uma ponta à outra da Polinésia, ninguém, acreditam, "morreria de morte natural; sempre houve alguma falta cometida com relação às divindades".[226]

Sob uma forma que se tornou nitidamente religiosa, não reconhecemos aqui representações semelhantes àquelas que acabamos de descrever? A vida depende da ação mística, ou seja, da presença, de um "princípio vital" ou de uma "alma" e, quando este princípio é lesado, devorado, ele dá lugar à morte. Este princípio __ pertence essencial do indivíduo, ao mesmo tempo material e imaterial __ pode, como a gordura dos rins dos australianos e o *earua* dos melanésios da Nova Guiné, servir de pasto para espíritos que os polinésios chamam de divindades.

A estas representações se ligam crenças espalhadas por toda a superfície do globo: a "alma" pode ser roubada, comida, capturada e, em certos casos, substituída, remendada, consertada etc. O **Rameau d'Or**[227] forneceu uma longa e célebre enumeração disso. O leitor me permitirá remetê-lo a ele. Uma hora essa "alma" aparece sob a forma de um espírito, de um sopro; outra hora, sob a forma de um pássaro, de um outro animal, de uma borboleta, de um homúnculo etc. Os métodos empregados para revelar onde ela foi escondida, para recuperá-la e para reintegrá-la ao corpo de onde ela está ausente, são também muito variados. No entanto, sob essa grande diversidade aparente, uma analogia fundamental persiste. Como a gordura dos rins e o *earua*, estudados acima, essa
"alma" é sempre um "pertence" essencial do indivíduo. Sua presença o faz viver e sua ausência o mata.

Direi o mesmo da famosa "alma exterior", que o **Rameau**

d'Or forneceu também uma abundante e excelente descrição, com todas as reservas feitas sobre os equívocos, mal-entendidos e contrassensos que nascem do abuso que um grande número de observadores fazem da palavra "alma". De fato, nos testemunhos mais precisos relativos à "alma exterior", geralmente a palavra "alma" não é empregada. O autor se serve exclusivamente da palavra "vida" (*life*). Eis dois exemplos, dentre muitos outros. Entre os Cherokees,

> *os chefes de guerra sabiam colocar suas "vidas" (**lives**) no alto das árvores durante a batalha, de sorte que, mesmo golpeados pelo inimigo, eles não podiam ser mortos. Um dia, em uma batalha com os Shawanos, o chefe dos Cherokees ficou de pé cara a cara com os inimigos e deixou que atirassem contra ele. Ele não foi ferido até o momento em que o chefe Shawano, que também conhecia esse encanto de guerra, ordenou a seus homens que atirassem nos ramos acima da cabeça do outro. Eles assim o fizeram e o chefe Cherokee caiu morto.*[228]

Na África austral, entre os Ba-ilas,

> *um método para se proteger consiste __ através de um encanto poderoso __ em colocar sua própria "vida" (**life**) em um esconderijo, seja com outra pessoa, seja em um objeto. Um chefe Mangaila nos disse um dia que sua vida estava escondida em uma agulha que se encontrava na cabeça de um amigo. Mas ele tomou o cuidado de não dizer em qual amigo. Outro nos contou que a sua estava na unha de um de seus amigos.*[229]

Os autores explicam em seguida como o doutor faz para fixar a

“vida” de alguém no olho de um empregado, numa palmeira etc.

Esta “vida” ou “alma exterior” não parece diferir essencialmente do “princípio vital”, da “alma” e da “gordura dos rins”, estudados acima. Ela é, como eles, um pertence essencial do indivíduo. Mas pode parecer singular que o indivíduo afaste de sua pessoa este princípio, que mantém a vida somente com sua presença, para maior segurança. Ele é colocado em outro lugar: em um cofre, no cume de uma árvore, em um animal, nos esconderijos mais incríveis. E o indivíduo, apesar da ausência de sua “vida”, continua a viver! E mais, ele acredita que sua existência está mais segura e se expõe impunemente aos piores perigos! Como explicar esta contradição?

Por mais paradoxal que pareça a resposta, eu diria tranquilamente que a “vida”, a “alma exterior” exerce, com efeito, uma ação de presença, mas ela a exercer de longe. Para a mentalidade primitiva, não há aqui nada de extraordinário e nem de chocante. Vimos e veremos novamente numerosos casos de bilocação ou mesmo de onipresença, onde um ser existe e age em dois ou vários lugares ao mesmo tempo. A ação mística do “princípio vital”, colocado em segurança em um esconderijo afastado, nem por isso se faz sentir menos no corpo do indivíduo, enquanto este princípio estiver intacto. Como as outras participações deste gênero, esta se realiza muito bem, tanto de longe quanto de perto.

II

Índice

Muito frequentemente, nas representações coletivas dos primitivos, o “princípio vital” ou “vida” do indivíduo não se

distingue de sua sombra, de sua imagem ou de seu reflexo (*reflection*). Os observadores relatam constantemente que, no dizer dos nativos, sua sombra é sua "alma" ou uma de suas almas, quando eles admitem várias. "Alma", "sombra"; palavras cheias de equívocos e fontes inesgotáveis de erros. Como quase todos esses observadores ignoram ou conhecem pouco as características próprias e a orientação da mentalidade primitiva, eles lhes atribuem seus próprios conceitos. Sob as palavras usadas pelos nativos eles acreditam facilmente encontrá-los. Daí, confusões insanáveis. Para destrinchar um pouco a confusão, nosso único recurso é deixarmos a atitude mental que nos é habitual e incorporarmos da melhor forma que pudermos a dos nativos. Somente assim conseguiremos compreender, até um certo ponto, suas representações, que até mesmo bons observadores deformaram.

De algumas passagens de Codrington, por exemplo, ressalta como evidência, que a sombra de um indivíduo é um "pertence" essencial à sua vida, como aqueles mencionados acima. Assim, na Flórida, "ninguém gostaria de passar sobre um *vunuha* (porção de água sagrada), quando o sol está suficientemente baixo para que a sombra da pessoa se projete na superfície da água; o morto (*ghost*) que habita o *vunuha* a levaria"[230].

> *Há pedras com um formato bizarramente alongado, que nas ilhas Banks são chamadas de* ***tomate gangan****, mortos canibais. Elas têm um poder tal __ por causa de um morto (****ghost****) nelas __ que se uma pessoa cai sobre uma delas, a pedra fará sua sombra sair dela e ela morrerá.*[231]

Não parece haver dúvida que a "alma" aqui não é outra coisa além da sombra e que esta é a "vida" do indivíduo, no sentido da palavra que conhecemos. Da mesma forma, também nas ilhas Banks,

“há em Valuwa um poço profundo que ninguém ousa olhar. Se a imagem do rosto de uma pessoa viesse a cair na superfície da água, ela morreria; o espírito agarraria sua vida e a levaria”. A sombra __ ou o reflexo __ assume aqui, evidentemente, o lugar da gordura dos rins dos australianos ou do *earua* da Nova Guiné.

Mas, nem sempre os textos são interpretados assim tão facilmente. As infelizes palavras “sombra” e “alma” complicam representações já obscuras por elas mesmas. Passagens como as seguintes mostram o quanto o próprio Codrington está predisposto a se deixar seduzir por elas, por mais sincero que seja seu desejo de expor as ideias e as crenças dos nativos da maneira mais objetiva possível.

> *Que a morte seja a separação entre a alma e o corpo e que a alma, após sua partida, continue uma existência inteligente e mais ou menos ativa, é o que acreditam por toda parte os melanésios. Mas o que é isso que, durante a vida, permanece com o corpo, o deixa quando chega a morte e que, em inglês, chamamos de* ***soul*** *(alma)? Eis o que os melanésios encontram muita dificuldade para explicar... Pensar, pelo menos para os nativos da Melanésia, equivale a ver. O que é pensado deve necessariamente ter uma forma sob a qual ele é pensado.*

E, para explicar melhor, Codrington cita, levando-a em conta, uma frase de Lorimer Fison, o missionário das ilhas Fiji.

> *Suponhamos que os nativos chamem a alma de sombra; eu não creio, absolutamente, que em seu pensamento a alma seja uma sombra, ou a sombra uma alma; mas eles dão à palavra “sombra” um sentido figurado para designar o que,*

na pessoa, é, como sua sombra, nitidamente individual e separável dela, mas imaterial.[232]

Em outros termos, quando os melanésios dizem "sombra", eles pensam o que o próprio Codrington tem em sua mente, quando diz "alma". Se eles se servem da palavra "sombra", é porque eles só sabem expressar seu pensamento sob uma forma acessível aos sentidos. Eles até mesmo concebem a alma como imaterial, mas eles só podem representá-la sob uma vestimenta material. De onde vem esta convicção para Codrington? Nós vemos sem dificuldade a ligação com suas próprias crenças religiosas. Ele não tem consciência __ como Lorimer Fison, que ele cita como uma autoridade __ da influência que elas exercem sobre suas observações. Ele alega que os melanésios acreditam, como os ocidentais, que após a morte a alma continua a viver e que ela guarda a consciência dela mesma. Com efeito, eles acreditam numa sobrevida. Mas isto consiste simplesmente em que, após a morte, o indivíduo continua a existir em novas condições. Isto não quer dizer, de forma alguma, que se trate, para os melanésios, de uma "imortalidade da alma", no sentido que nós a entendemos. Logo veremos que eles não possuem a ideia de alma que Codrington lhes atribui.

Outro excelente observador __ Calaway, missionário como Codrington e que obedece como ele, sem perceber, à influência de suas próprias convicções __ resolve, num sentido totalmente oposto, a questão de saber o que os nativos imaginam hoje, quando dizem "sombra". Diz ele:

***Isitunzi**, sombra, é, sem nenhuma dúvida, uma palavra empregada outrora para designar o "espírito" de uma pessoa (após sua morte), exatamente como entre os gregos, os*

romanos etc. E nada prova melhor em que degradação os nativos estão mergulhados: eles não compreendem que ***isitunzi*** *queria dizer "espírito" e não somente a sombra projetada pelo corpo. Pois existe presentemente entre eles a estranha crença de que um cadáver não projeta sombra. E quando eles dizem "****Isitunzi si muka****", a sombra partiu, eles não querem dizer que a alma deixou seu lar, mas que o corpo deixou de projetar uma sombra.*[233]

Desta forma, de acordo com Codrington, quando os melanésios dizem que a alma é uma sombra, eles usam uma metáfora e eles sabem disso. Eles não ignoram que a alma é um princípio puramente espiritual. Os Zulus __ diz, por seu lado, Callaway __ também sabiam disso há muito tempo. Mas eles caíram em trevas tais, que agora eles tomam "sombra" num sentido literal e não mais para a manifestação visível de um espírito. Codrington e Callaway estão, portanto, os dois, impregnados pela ideia de que existe um conceito de alma imaterial, natural à mente humana, herança comum de todos os povos. Os melanésios a conservaram, os Zulus a perderam.

Deixemos de lado esta hipótese __ que deveria realmente parecer à Codrington e a Callaway como uma verdade evidente __ e esforcemo-nos para discernir o que os nativos representam quando eles falam de "sombra". Este "princípio de vida", como os outros pertences do mesmo gênero estudados acima, não é propriamente material e nem propriamente espiritual. Com nuances variadas em diversas sociedades, ele implica ao mesmo tempo num objeto para nós totalmente material __ por exemplo, a sombra projetada no solo, a imagem refletida na água etc. __ e nas virtudes místicas inseparáveis deste objeto e que o tornam importante aos olhos dos

primitivos. Neste sentido, é justo dizer, como Codrington, que a sombra não é somente para eles uma porção de superfície mais sombreada do que seu entorno e que reproduz a forma do corpo iluminado, mas que ela é também uma "alma", ou seja, a "vida" ou o "princípio vital" do indivíduo. Mas não é menos verdadeiro, como Callaway viu, que este "princípio", esta "alma", se confunde com a sombra, literalmente, no sentido físico. O primitivo não necessita, como o missionário, para representar a alma, opor uma destas concepções à outra. Ele não tem a ideia, ele não tem nem mesmo o menor pressentimento de que se possa escolher uma delas. Também não se pode dizer que ele as confunde, pois ele jamais as distinguiu. É isto que torna tão difícil ao missionário compreendê-lo e ser compreendido por ele.

Os Srs. Smith e Dale disseram bem a que ponto é difícil formar uma ideia exata do que está na mente dos nativos.

> *Os feiticeiros podem retirar a sombra de uma pessoa e, então, ela morre. Mas, por outro lado, quando se insiste sobre a questão de saber se o eu e a sombra são uma coisa só, eles respondem sempre não. Nós nos lembramos de ter tratado deste assunto numa conversa com um de nossos amigos mais íntimos dentre os chefes Ba-ilas já idosos. Ele afirmou com veemência que a sombra é só uma coisa que se vê quando alguém está ao sol e não tem nada a ver com a própria pessoa. "Você diz que quando uma pessoa morre, nem tudo acaba para ela.", acrescentamos. "Com efeito! Ela entra em uma mulher e renasce.", ele respondeu. "Mas, então! O que é que entra desta forma? O corpo da pessoa, o seu* ***shingvule*** *(alma), ou o que?" "Eu não sei. Talvez seja o* ***muwo****". **Muwo** quer dizer "vento". Outras vezes eles falam de* ***moza*** *(sopro).*

*Mas, estamos certos de que estas três palavras (**shingvule**, **muwo** e **moza**) são empregadas no sentido figurado. Os Ba-ilas sabem a diferença entre um cadáver e um ser vivo. Eles assistiram ao último suspiro e sabem que quando ele foi exalado, uma mudança aconteceu. E este sopro é, evidentemente, do mesmo gênero do vento. Sopro, vento, alma; não se pode ver aqui três entidades distintas, mas palavras pelas quais os Ba-ilas procuram tornar misteriosa a coisa óbvia que os possui. Nós nos aproximaríamos ainda mais de sua atitude, se dissermos que, em seu pensamento, uma pessoa viva é um **muntu**, ou seja, uma pessoa, sem que eles se coloquem a questão quanto ao que constitui sua personalidade. Há nela alguma coisa de estranho, de misterioso, de intangível, como a sombra, o vento, o sopro, mas, o que é isso, eles não podem dizer. Basta que se chame uma pessoa de pessoa.*[234]

Estas reflexões perspicazes concordam com as de outro observador, o Sr. Von Den Steinen, que escreve a respeito dos nativos do Xingu:

Quanto a mim, eu simplesmente tive a impressão de que, com relação à alma, os nativos uma hora pensam na sombra, outra hora no sopro da respiração, mas que "eles não dão nenhuma atenção" a precisões e que eles têm sempre presente a representação da pessoa em sua totalidade, em carne e osso.[235]

Para estes nativos, bem como para os melanésios, para os Zulus, para os Ba-ilas, para os primitivos enfim, de modo geral, a sombra __ bem como o sopro ou o sangue ou a gordura __ é um

"pertence essencial" do indivíduo. Se nós vemos ai uma alma, no sentido que nos é familiar, nós estamos enganados. Os Srs. Smith e Dale reconhecem isso expressamente.

> *É duvidoso que os Ba-ilas acreditem na alma, entendida como fazemos quando falamos dela. Certamente que nós nunca encontramos em sua língua uma palavra que traduzisse isto de maneira satisfatória... Podemos formular uma explicação que abranja tudo o que eles pensam e dizem? Digamos que o ser humano está cheio de* ***soul-stuff*** *(é o* ***zielstof*** *dos cientistas holandeses, o* ***Seelenstoff*** *dos alemães), exatamente como o mundo da natureza está penetrado em toda parte por forças misteriosas que se manifestam nos encantamentos etc.; que este* ***soul-stuff*** *está distribuído pelo corpo inteiro, mas especialmente ativo em certos órgãos (no coração, no sangue, nas partes genitais)... A essência deste* ***soul-stuff*** *pode, com a ajuda de drogas, ser separada do corpo e escondida, por precaução, sob a forma de "alma exterior", em outros objetos. Por outro lado, do mundo dos espíritos vem aquilo que dá à pessoa sua identidade, seu nome, sua posição, tudo o que entendemos por personalidade.*[236]

Encontraremos mais à frente este espírito hóspede do corpo e sua reencarnação. Constatemos simplesmente neste momento que, no sentimento destes observadores tão atentos, os Ba-ilas não possuem palavra que corresponda exatamente à "alma".

W. H. Nassau já havia observado bem o embaraço em que a representação de sombra feita pelos primitivos pode jogar o missionário.

> *Entre os Fangs, entre os Bakeles e em outras tribos*

também, a mesma palavra ***nsisim*** *quer dizer ao mesmo tempo sombra e alma. A sombra de uma árvore ou a de qualquer outro objeto inanimado e a do corpo humano projetada pelo sol são chamadas de* ***nsisim****... Por ocasião de minhas primeiras explorações, subindo o Ogooué, em 1874, quando eu pregava nas aldeias, eu era constantemente obrigado a falar de nossa alma, de seus pecados, de sua capacidade de sofrer e de ser feliz... Frequentemente eu não sabia como me fazer compreender por meus ouvintes tão pouco reflexivos, nem lhes fazer compreender que o* ***nsisim*** *que eu mencionava não era o* ***nsisim*** *projetado pelo sol sob a forma de um contorno sombreado no solo junto ao seu corpo. Mesmo àqueles que me compreendiam, não parecia impossível pensar que essa estreita faixa escura no solo não fosse, de alguma maneira, uma parte ou uma manifestação dessa outra coisa, o* ***nsisim*** *que eles admitiam como o princípio da vida de seu corpo... Eles diziam que um ser humano pode perder seu* ***nsisim*** *__ se ele for roubado, por exemplo, ou de qualquer outra forma __ e continuar, no entanto, a existir, como doente ou moribundo e neste caso o corpo não projetaria mais a sombra.*[237]

A distinção que o Sr. Nassau lhes explicou lhes escapa. Nem a alma espiritual tal como ele a concebe, nem a sombra tal como ele a define, no sentido físico, coincide com o que eles chamam de *nsisim*, que é, ao mesmo tempo, um objeto visível e um princípio místico de vida.

III

Índice

Até aqui vimos a sombra ou a imagem consideradas como um "pertence essencial" do indivíduo, indispensável à sua vida e comparável aos outros pertences que são elementos, prolongamentos, "extensões" da personalidade. Ela se apresenta também sob outro aspecto, ainda mais difícil de interpretar, quando ela é chamada de "duplo" ou "réplica" do indivíduo. Os documentos sobre este ponto são inumeráveis e geralmente confusos. Uma hora eles são vagos e, outra hora, são de uma precisão que faz ter saudades do vago e frequentemente eles são contraditórios. Antes de nos metermos nessa floresta escura, onde nos arriscaremos errar por muito tempo sem grandes esperanças de encontrar nela um caminho, nós nos confiaremos a dois guias experimentados: Codrington e o Sr. Elsdon Best. Se algum resultado claro e sólido pode ser obtido, não há outro caminho onde teríamos melhores chances.

Escreve Codrington:

> ***Atai,*** *na língua de Mota, é certamente o maori* ***ata****, que quer dizer sombra. Mas* ***atai*** *jamais significa sombra em Mota e* ***niniai****, que significa sombra e reflexo (****reflection****), jamais é empregado para alma. Ao mesmo tempo, pensa-se que é possível ferir o corpo através da sombra ou do reflexo... Mas jamais pensou-se que a sombra fosse a alma. Desta forma, em Saa, fala-se de um morto (****ghost****) que sequestra a alma de uma criança quando ela estremece durante o sono e de um doutor que faz com que ela retorne. Mas, diz Joseph Wate, que conta esta história, eles dizem "sombra" e querem fazer entender outra coisa, pois durante todo este tempo a sombra da criança é visível.*

Reconhecemos, nesta passagem de Codrington, sua preocupação habitual, que acreditava encontrar nos melanésios a

noção de alma espiritual, distinta da sombra. Mas ele não dissimula, no entanto, nada dos fatos embaraçosos para sua tese e prossegue:

> *A palavra **atai** parece ter tido em Mota o sentido próprio e original de designar alguma coisa ligada intima e especialmente a uma pessoa e sagrada para ela, alguma coisa que impressionou sua imaginação no momento em que ela a percebeu, de uma maneira que lhe pareceu maravilhosa, ou que alguém lhe mostrou como tal. Qualquer que seja este objeto, a pessoa acreditou que era o reflexo (**reflection**) de sua própria pessoa. Ela e seu atai prosperam, enfraquecem, vivem e morrem juntos. Mas não se pode supor que a palavra, tomada inicialmente neste sentido, tenha sido absorvida e em seguida utilizada de uma maneira derivada para designar a alma. Esta palavra traz nela mesma um sentido aplicável igualmente a este segundo eu __ o objeto visível tão misteriosamente unido ao indivíduo __ e este segundo eu invisível, nós, os brancos, chamamos de alma.*
>
> *Há outra palavra Mota, **tamaniu**, que tem quase, se não totalmente, o mesmo sentido que **atai**, quando **atai** designa alguma coisa, animada ou inanimada, que uma pessoa foi levada a acreditar como estando intimamente ligada em sua existência com a sua própria. Esta palavra, **tamaniu**, pode ser tomada propriamente por "semelhança, retrato" (**likeness**). Ela é o substantivo derivado do advérbio **tama** (**like**), "como, tal qual". Nem toda pessoa em Mota tinha seu **tamaniu**; somente algumas pessoas imaginavam ter esta relação com um lagarto, uma serpente ou até mesmo uma pedra. Prestava-se atenção ao seu **tamaniu**, mas ele não era alimentado e nem adorado. Os nativos acreditavam que ele vinha quando era*

chamado e que a vida de uma pessoa estava ligada a de seu ***tamaniu****, se ele fosse um ser vivo ou, se não fosse, ao seu bom estado. Se o* ***tamaniu*** *morresse, ou, quando ele não fosse um ser vivo, se ele fosse quebrado, a pessoa morria também. Era por isso que, em caso de doença, procurava-se verificar se o* ***tamaniu*** *estava são e salvo. Não parece que esta palavra tenha algum dia sido empregada no sentido de "alma", em Mota. Mas, em Aurora, ela é considerada como seu equivalente. Vale salientar que o* ***atai****, o* ***tamaniu*** *(e talvez se possa acrescentar o* ***talegi****, em Motlav), são coisas que possuem uma existência material (****substantial****) por elas mesmas. Por exemplo, uma serpente ou uma pedra será o* ***atai*** *ou o* ***tamaniu*** *de uma pessoa. Por consequência, quando uma alma é designada por estes substantivos, ela é concebida como alguma coisa que é, de uma certa forma, material.*[238]

Para entender bem esta passagem, é preciso levar em conta o seguinte:

Há uma palavra usada em Mota que jamais é empregada para a alma humana, mas que joga um pouco de luz sobre as ideias dos nativos e que é também usada em Aurora, onde se faz dela um emprego memorável. Esta palavra é ***nunuai****. Em Mota, chama-se assim uma impressão sensível persistente ou que se reproduz. Por exemplo, uma pessoa que, durante o dia, ouviu um horrível grito de dor e continua a ouvi-lo ressoar em seus ouvidos. O grito cessou, o som não é mais produzido, mas o* ***nunuai*** *permanece. Um homem que, durante a pesca do peixe voador, remou o dia inteiro sozinho em seu barco, com a longa linha fina presa em seu pescoço. À noite, enquanto repousa, cansado, ele sente a*

linha que o puxa como se o peixe a tivesse mordido, mesmo que ela não esteja mais em seu pescoço; é o ***nunuai*** *da linha. Para o nativo, não se trata de imaginação pura; o* ***nunuai*** *é uma realidade, mas que não tem forma nem solidez (****substance****). Desta forma, um porco, ornamentos, alimentos, têm seu* ***nunuai****, mas um porco não tem* ***atai*** *ou, se dizem que ele tem um, é por inadvertência ou com hesitação. A palavra* ***nunuai*** *é, sem nenhuma dúvida, o mesmo que* ***niniai*** *(sombra ou reflexo)...*

Sob a forma ***nunu****, esta palavra é empregada em Aurora para designar a relação que se imagina existir entre uma criança e um objeto ou uma pessoa de quem se faz derivar, de alguma maneira, sua origem. Uma mulher, antes do nascimento de seu filho, imagina que um coco, uma fruta-pão, ou algum objeto deste tipo, está originalmente ligado com ele. Quando a criança vem ao mundo, ele é o* ***nunu*** *do coco, da fruta-pão etc. Quando ele crescer, ele não deverá, sob nenhum pretexto, comê-lo, sob pena de cair doente. Ninguém acredita que haja um verdadeiro parentesco entre eles; a criança é um tipo de eco do objeto.*

Uma criança pode, assim, de outra maneira, ser o ***nunu*** *de uma pessoa morta. Desta forma, Arudulewari é o nunu de um rapaz que sua mãe criou e que ela amava. Este rapaz havia morrido pouco antes do nascimento de Arudulewari e a mãe acreditou então que seu filho havia desejado voltar e que o recém-nascido era seu* ***nunu****. Mas Arudulewari não é o rapaz morto e não se acredita também que sua alma seja a mesma; é ele mesmo que é o* ***nunu****, o eco ou o reflexo deste rapaz.*[239]

Deixemos de lado esta ideia de alma que pertence, evidentemente, à Codrington. Estranha aos nativos __ pelo menos sob a forma que ele lhe deu __ ela só pode, se for introduzida em suas representações, torná-las ainda menos inteligíveis. Dos textos que acabaram de ser citados resultam simplesmente: 1º) na existência de um segundo eu, ser ou objeto misteriosamente unido à pessoa; 2º) na solidariedade mística deste ser ou objeto com o indivíduo que vive e morre ao mesmo tempo que ele; 3º) na definição deste ser ou objeto como *atai*, *tamaniu*, *niniai*, *nunuai*, ou seja, como sombra, reflexo, imagem, eco, duplo. Temos dificuldade em nos atermos aqui à atitude da mentalidade primitiva. Se essas representações comportassem nitidamente a dualidade da pessoa e de seu *atai* ou *tamaniu* etc., por mais estreito que fosse o laço de seus destinos, poderíamos, senão compreender, pelo menos admitir ao mesmo tempo sua distinção e sua solidariedade. Se elas implicassem, pelo contrário, em uma identidade completa, poderíamos também nos livrar da dificuldade. Mas elas parecem afirmar essa identidade e, ao mesmo tempo, negá-la.

Este é, como se sabe, um traço característico do pensamento regido pela Lei de Participação. Para a mentalidade primitiva, duas existências podem formar um único e mesmo ser. No caso presente, o *atai* ou *tamaniu* parece um ser distinto do indivíduo e, ao mesmo tempo, ele se confunde com ele. No fundo da representação dos pertences do indivíduo, nós encontramos uma consubstancialidade mística entre esses pertences e o indivíduo. É ela também que reconhecemos no fundo da representação de sua sombra, de seu reflexo, de seu duplo etc.

Rivers forneceu __ do *tamaniu* em Mota e de sua relação com o indivíduo __ uma descrição que completa felizmente a de

Codrington.

Na ilha de Mota, há muitos indivíduos que o costume não permite comer a carne de certos animais e de certos frutos ou de tocar certas árvores. A razão dessa proibição, em quase todos os casos, é a crença de que essa pessoa é o animal ou o fruto em questão, porque sua mãe recebeu uma influência desse animal ou desse fruto por ocasião da concepção ou em algum outro momento de sua gravidez.

Comumente as coisas se passam da seguinte maneira: uma mulher se senta em sua horta, na floresta ou na praia e encontra um animal ou um fruto em sua tanga. Ela o pega e o leva para sua aldeia, onde pergunta o que isso quer dizer. Respondem-lhe que ela dará à luz uma criança que terá as características desse animal, ou mesmo, parece, que ele será mesmo esse animal. Então a mulher leva de volta o animal ao lugar onde ele foi encontrado e o coloca onde é a casa dele; se o animal é terrestre, sobre o solo; se é um animal aquático, no mar ou no rio, de onde ele provavelmente veio. Ela constrói um pequeno muro ao redor dele e vai todos os dias vê-lo e lhe levar comida. Depois de algum tempo, o animal desaparece e acredita-se que ele entrou na mulher. Sobre a natureza desta crença, não há nenhuma dúvida: não há fecundação física da mulher pelo animal, nem a entrada de um objeto material em seu ventre sob a forma de um animal, mas, até onde eu pude saber, o animal assim encontrado era visto como mais ou menos sobrenatural; era um animal-espírito, não um animal material, desde o primeiro momento...

Sem nenhuma dúvida também, esta crença não era acompanhada da ignorância do papel do pai humano. Este

tinha a mesma participação na concepção que no caso onde o nascimento não tinha sido precedido da aparição de um animal. Nós não pudemos (Rivers e seus colaboradores Fox e Darrad) esclarecer o que os nativos acreditam com relação à natureza da ação exercida sobre a mulher por este animal.

Uma vez nascida, a criança é vista como sendo, num certo sentido, o animal ou o fruto que sua mãe havia encontrado. Ele não deve comer este animal durante toda sua vida e, se ele o fizer, cairá seriamente doente ou até mesmo morrerá...

Pesquisei a ideia sobre a qual repousa esta proibição e descobri que é como se a pessoa comesse ela mesma. Parece que seu ato seria visto como um tipo de canibalismo. Não há dúvida de que acreditava-se na relação mais íntima entre a pessoa e todos os indivíduos da espécie com a qual ela é identificada.

Outro aspecto dessa crença na natureza animal de uma criança é que ela participa do caráter físico e mental do animal com o qual está identificada... Se for um fruto, a criança participará igualmente de sua natureza...

Na ilha de Motlay, perto de Mota, acredita-se também que se uma mãe encontrou um animal em sua roupa, a criança será identificada com ele e lhe será proibido comê-lo. Ela terá o caráter desse animal. Uma criança identificada com um caranguejo amarelo será de disposição amável e tez clara, enquanto que, se for um bernardo ermitão que for encontrado, a criança será desagradável e colérica.[240]

Este texto é precioso sob mais de um aspecto. Rivers nos fez tocar aqui, por assim dizer, o dedo na identidade mística da criança e

do animal, que, no entanto, são ao mesmo tempo seres distintos; na solidariedade entre todos os animais de uma mesma espécie: a criança é idêntica, ao mesmo tempo, com um dos animais e com todos; por fim, na influência mística do animal sobre a mãe que, diz ele, ele não pôde esclarecer. Mas ela não devia sê-lo. Este animal entra na mãe como a gordura dos rins é extraída do corpo do australiano. A operação, totalmente mística, escapa ao controle dos sentidos e somente seu efeito é infalível. A identidade entre a criança e o animal é do mesmo gênero que esta operação. Devemos compreendê-la da mesma maneira.

IV

Índice

Entre os Maoris da Nova Zelândia, representações análogas se formaram, mas nós as encontramos ainda mais complexas. Os Maoris, diz o Sr. Elsdon Best, são metafísicos e teólogos. No entanto, sua sutileza não seguiu os caminhos que nossos metafísicos e teólogos seguiram. Ela tem seus métodos e, por assim dizer, suas próprias categorias. Como expressar em nossas línguas as ideias e as distinções que ela conseguiu e faz uso? O máximo de compreensão e clareza que é possível atingir, o Sr. Elsdon Best nos mostrou em seu livro. Por causa dele podemos penetrar um pouco no sentido __ ou, melhor dizendo, nos múltiplos sentidos __ de um certo número de termos nativos relativos à sombra, ao duplo, à imagem etc. de um indivíduo.

1º) A palavra *wairua* quer dizer

> *sombra, imagem imaterial qualquer que seja. Ocasionalmente ela é usada para reflexo (**reflection**). Desta forma, ela foi adotada como nome do princípio vital*

*(**animating spirit**) do ser humano... Temos em maori outra expressão semelhante à **wairua**; é **ata**, em que **ata a rangi** é uma forma alongada. O dicionário maori de Williams diz: **Ata** - forma, figura, semelhança, imagem refletida. **Whakaata** – reflexo (**reflection**); **Ata ata** – sombra. (Reconhece-se a palavra **atai**, estudada por Codrington em Mota...). No entanto, em maori, para designar a alma ou o espírito humano, o termo geralmente usado é **wairua**.*[241]

O *wairua* não está alojado em um órgão do corpo. É somente quando consideramos os termos que designam qualidades mentais é que nós os encontramos relacionados a órgãos corporais. O *wairua* parece apresentar dois aspectos. É uma qualidade imaterial que sobrevive ao corpo e, no entanto, nos dizem também que certas práticas mágicas eram empregadas para destruir os *wairua* dos inimigos e causar, assim, a morte de seus suportes físicos. O *wairua* pode deixar o corpo que o abriga durante a vida. Por exemplo: é isso que acontece quando uma pessoa vê, em sonho, lugares e pessoas que estão distantes. É o corpo astral e a alma imortal; sem dúvida, um "princípio vital espiritual".

2º) *Mauri* é outro termo, muito mais difícil de compreender do que *wairua*, porque nada nos preparou para ele e as analogias, evidentes no caso de wairua, parecem aqui fazer falta.

Diz o Sr. Elsdon Best:

*Vimos que o **wairua** é um espírito consciente que deixa o corpo, não somente na morte, mas também durante as horas em que sua base física sonha. O **mauri** é um princípio vital que não pode deixar assim o corpo vivo. Somente a morte o libera, ou melhor, ele deixa de existir quando o corpo morre. Autores chamaram o **mauri** de "alma", mas esta tradução só*

pode, certamente, induzir ao erro...

Podemos definir o **mauri** como o princípio físico da vida. A palavra grega ***Θύμος*** *(Thymos)* convém melhor do que qualquer palavra inglesa que se conheça, pois, para o maori, o **mauri** é uma atividade. Ele é, em alguma medida, a fonte das emoções. Em caso de medo súbito etc. o **mauri** é "atingido"... Emoções como o ódio, a cólera etc. não são atribuídas ao **mauri**, mas a órgãos materiais.

No entanto, o *mauri* é também __ e ao mesmo tempo __ outra coisa. Uma das dificuldades que existem para compreender esta ideia vem do fato de que ela apresenta três aspectos. O *mauri* é uma atividade em nós, um princípio físico da vida ativa, mas, sob o nome de *mauri ora*, ele é considerado como um princípio de vida *tapu* ou sagrado. Se esse *mauri* recebe uma mácula qualquer, as consequências disso são muito sérias para o indivíduo.

> *Um exame do terceiro aspecto nos colocará em condições de ver um pouco melhor o significado dessa ideia. O terceiro aspecto é o **mauri** material. Poderíamos chamá-lo de talismã, um objeto material que representa o poder protetor dos deuses. Num certo sentido, poderíamos dizer que ele é o altar ou o intermediário dos deuses. Geralmente faz-se alusão a esses intermediários materiais sob o nome de **taumata atua**, lugares de repouso onde ficam os deuses. Quando se julgava oportuno colocar uma pessoa, uma região, alimentos, uma aldeia, uma canoa etc. sob a proteção dos deuses, geralmente se fazia isso através de um **mauri** material. Conseguia-se um objeto __ geralmente, uma pedra __ e através de um rito, o **mana** de um ou de vários deuses nele era implantado. De acordo com a expressão maori, os **atua** eram fixados na pedra. Ela era escondida então nos arredores do lugar ou do objeto a ser protegido. Acreditava-se que o **mauri** material possuía o poder de proteger o **mauri** imaterial ou*

princípio vital da pessoa, da terra, das florestas, dos pássaros, dos peixes etc. contra qualquer dano. O símbolo presente __ a pedra __ é chamado de poder protetor, mas esse poder era realmente representado pelo que os Maoris chamam de os ***atua*** *interiores.*[242]

Diz um pouco mais à frente o Sr. Elsdon Best:

> *Há algum tempo eu observei nativos que construíam uma barragem para capturar lampreias no momento em que a migração lhes faz subir o curso do rio. Encontrando um desses nativos na cidade, um pouco depois, eu fiquei sabendo do resultado. Ele me disse que eles não tinham capturado quase nada e que essa má sorte era por causa do abandono dos antigos costumes. Eles não tinham colocado o* ***mauri*** *perto do* ***pa*** *(barragem), como era o costume antigamente.*
>
> *O* ***mauri ora*** *__ o aspecto* ***tapu*** *do princípio vital __ é uma concepção interessante e especificamente maori. Quando o maori se converte ao cristianismo e rejeita a instituição do* ***tapu****, no mesmo ato seu* ***mauri*** *ficou manchado, seus deuses tradicionais o abandonaram e, por extensão, sua felicidade, tanto a física quanto a outra. A população decresce rapidamente, suas mulheres se tornam estéreis, seu vigor de outrora e seu* ***mana*** *o deixaram. Todas essas mudanças desastrosas, dizem meus velhos amigos nativos, têm por causa a contaminação do* ***mauri ora*** *da pessoa, agora profanado, vazio de* ***tapu*** *e poluído.*[243]

Tomados separadamente, cada um dos aspectos do *mauri* parece inteligível. Nós imaginamos o que pode ser um princípio de vida, análogo ao *Θύμος (Thymos)* dos gregos e um princípio de vida

sagrado, *tapu*, sensível à menor mácula. Concebemos também que a salvação de uma pessoa, de uma floresta etc. dependa de um talismã que a protege e que, se este talismã sofre qualquer dano, a pessoa, a floresta etc. está também em perigo. O que nos desconcerta é que o *mauri* se apresenta sob estes três aspectos ao mesmo tempo. Lembremo-nos, no entanto, que, para os australianos, os melanésios, os bantos __ dos quais já falamos __ e sem dúvida para os primitivos em geral, o princípio físico da vida é ao mesmo tempo um princípio místico e de que estes dois aspectos parecem inseparáveis em sua mente. E quanto à relação do *mauri*, sob estes dois aspectos, como o *mauri* material, nós vimos como, na Melanésia, o destino de uma pessoa e sua vida dependem do bom estado de seu *tamaniu*. Sem dúvida de que existem, entre estas representações melanésias e a ideia maori, diferenças que não são negligenciáveis. Mas, tanto em uma quanto em outra, participações do mesmo gênero estão implicadas e elas se esclarecem um pouco mutuamente.

3º)

> *A palavra **hau** é outro termo enigmático para quem estuda as instituições maoris e não parece haver um equivalente em inglês. Como para o maori, achamos que existem vários aspectos do **hau** e que a palavra se aplica, ao mesmo tempo, a objetos materiais e a uma qualidade. O **hau** de uma pessoa parece ser sua personalidade vital ou seu princípio vital ou seu **mana** vital. Certamente que ele representa seu bem-estar vital. Ele não está alojado em um órgão determinado e está espalhado por todo o corpo. Se for retirado de uma pessoa seu **hau** __ por meio de práticas mágicas, por exemplo __ o feiticeiro pode também matá-la. Para conseguir isso, ele providenciará um objeto ligado à*

pessoa que ele quer enfeitiçar, como uma mecha de seu cabelo ou um pouco de sua saliva ou um fiapo de sua roupa. Isto serve de veículo de magia simpática, que é chamada de ***ohonga****. Infelizmente, este objeto material é geralmente chamado de* ***hau*** *pelos nativos, o que confunde bastante nossas mentes simples. O* ***hau*** *imaterial é representado pelo* ***hau*** *material. Vimos que a mesma dificuldade existe para o* ***mauri****. O nome* ***hau*** *é dado também aos alimentos consumidos em certas cerimônias religiosas e a um objeto que pertenceu a uma pessoa assassinada, como, por exemplo, a uma mecha de seus cabelos, retirada pelo vingador para realizar sobre ela um certo rito... O nome* ***hau*** *é dado também a ramos de* ***coprosma*** *empregados em certos ritos divinatórios. Tudo isso se junta aos diversos sentidos da palavra na língua nativa, que são ao redor de dezoito. É de se surpreender que o investigador europeu fique tão confuso?*[244]

Parece às vezes que *mauri* e *hau* sejam quase sinônimos. O Sr. Elsdon Best cita casos onde se emprega um pelo outro.

O ***mauri*** *material de uma floresta, que protege sua fecundidade etc. é, algumas vezes, chamada* ***hau****... Para explicar o que é o* ***hau*** *de uma pessoa, suponhamos que eu tenha um inimigo que eu quero matar. Se, por acaso, eu o vejo se levantar após ter estado sentado, eu posso retirar seu* ***hau*** *muito simplesmente. Eu passo minha mão aberta sobre o assento que ele acabou de deixar e recolho assim seu* ***hau****, que é como uma "aura", em que uma parte fica aderida ao lugar onde ele estava sentado. Em seguida, um rito de magia praticado sobre este veículo imaterial levará meu inimigo à morte.*

> ***Hau ora*** *é um termo que designa o bem-estar vital, o vigor físico e intelectual. Toda pessoa que violou uma regra de* ***tapu*** *__ ou seja, ofendeu os deuses __ só pode estar em um estado de* ***hau ora****...*
>
> *Uma região e uma floresta podem ser danificadas por encantos mágicos e perder assim toda fecundidade, exatamente como a vida humana pode ser destruída da mesma maneira. É por isso que o* ***hau*** *de uma região é protegido por meio de um* ***mauri*** *material, como se protege o* ***hau*** *e o* ***mauri*** *imaterial de uma pessoa.*[245]

Ignorando os dezoito outros sentidos da palavra *hau*, evitaremos especular sobre aqueles que o Sr. Elsdon Best nos apresentou. Nós nos permitiremos, no entanto, fazer algumas observações:

1º) O enfeitiçamento praticado sobre uma pessoa, por intermédio de uma parte de seu *hau* que ficou no assento que ela acabou de deixar, lembra singularmente aqueles praticados sobre as pegadas, as marcas, as secreções etc. A analogia é tão mais estreita quanto o fato de que os pertences tais como a saliva, os cabelos, as vestimentas etc., chamados de *ohonga* pelos Maoris, são também designados por *hau*. O Sr. Elsdon Best diz:

> *O* ***ohonga*** *ou objeto que serve de veículo (um cabelo, um pedaço de vestimenta, um pouco de saliva ou um objeto que esteve em contato com a vítima) representa o* ***hau*** *ou a personalidade. Assim, podemos ouvir um nativo dizer que o* ***hau*** *de uma pessoa foi tomado. O que foi tomado realmente foi o* ***ohonga****, mas, como este representa o* ***hau*** *da vítima, ele dá poder ao feiticeiro sobre o* ***hau*** *e sobre sua base física.*[246]

2º) O *hau*, ou "princípio da vida" é, ao mesmo tempo, um objeto material e uma qualidade imaterial;

3º) O *hau* de uma floresta, de um rio, dos pássaros etc. é representado como o *hau* de uma pessoa;

4º) Enfim, para a proteção do *hau*, humano ou não, recorre-se ao um *mauri* material, que é um talismã ao mesmo tempo do *hau* e do *mauri* imaterial.

Talvez compreendamos melhor como estas ideias concordam entre elas quando tivermos visto de que maneira o Sr. Elsdon Best explica uma última, vizinha próxima das outras: a ideia de *ahua*.

> ***Ahua*** *quer dizer forma, aparência, característica etc. Ela é também empregada no sentido de "semelhança" (como o* ***niniai*** *dos melanésios). A palavra é usada muitas vezes por ocasião das cerimônias rituais. Pode-se pegar o* ***ahua*** *da floresta ou da região sob a forma de uma pedra ou de um pequeno ramo. Este* ***ahua*** *pode ser material ou imaterial. A palavra se aplica a um objeto material que representa alguma coisa material ou imaterial e também a uma semelhança imaterial de um ou de outro. Os significados de um termo como este parecem muito confusos até que se tenha se aprofundado nele e isto pode tomar muito tempo. Eu prefiro não dizer quantos anos eu levei tentando compreender os sentidos de* ***mauri*** *e de* ***hau****.*
>
> *Uma pessoa que teve um objeto seu roubado, levará ao sacerdote seu* ***ahua,*** *para que ele sirva de meio, de intermediário, em uma cerimônia destinada a descobrir o ladrão. Este* ***ahua*** *consiste, quase sempre, em uma amostra de coisas roubadas. Eu vi um homem, que tinha ganhado um presente, pegar somente o* ***ahua*** *deste objeto e devolver o*

objeto ao doador; ele o tinha simplesmente tocado. Em alguns casos, ***ahua*** *poderia ser entendido como "personalidade". Eu mesmo já fui saudado como* ***te ahua*** *das pessoas de antigamente, por causa de meus esforços incessantes para conhecer seus feitos e gestos... É o* ***ahua*** *dos alimentos oferecidos e não os próprios alimentos, que os deuses consomem.*[247]

Por fim, as próprias qualidades possuem um *ahua*.

A mente do Maori é metafísica acima de tudo e ela desenvolveu um método de proteção para sua coragem e sua habilidade na guerra, contra todas as influências malignas que poderiam enfraquecê-las. Ele consiste em pegar o ***ahua*** *ou cópia imaterial das qualidades vantajosas dos homens de um grupo e levá-lo para algum lugar* ***tapu*** *e secreto, para ali mantê-lo em segurança.*[248]

V

Índice

As preciosas indicações fornecidas pelo Sr. Elsdon Best sobre o sentido das palavras *wairua*, *mauri*, *hau*, *ohonga*, *ahua*, se juntam às de Codrington e de Rivers sobre termos análogos e nos permitem entrar um pouco mais fundo na ideia dos primitivos sobre a individualidade.

Esta, nós já vimos, não é rigorosamente limitada, aos seus olhos. Suas fronteiras permanecem indefinidas, pelo fato de que seus pertences __ secreções, excreções, pegadas, marcas, restos de alimentos, vestimentas, armas etc. __ fazem parte realmente do indivíduo e são uma "extensão de sua personalidade". Agora nos parece que esta expressão talvez não seja totalmente exata. Os

pertences só seriam uma "extensão", propriamente falando, da personalidade, se ela não os incluísse desde o início, se a representação do eu, partindo da consciência, que seria seu lar original, se propagasse em seguida sobre eles secundariamente. Esta é bem a nossa maneira de sentir e de representar a participação entre o indivíduo e seus pertences. É assim que se explicam nosso culto às relíquias e os sentimentos que experimentamos em presença de objetos que pertenceram às celebridades. Alguma coisa de Goethe ou de Vitor Hugo permanece ligada ao seu apoio para canetas. Um pouco de Napoleão sobrevive em sua espada ou em seu casaco. Que emoção não tomaria a alma de um fiel diante da visão de um pedaço da verdadeira cruz ou de um dente verdadeiro de Buda! A veneração, o fervor religioso que o santo ou a divindade é objeto se estende tão irresistivelmente aos seus pertences, que eles não se distinguem mais. Ocorre aqui uma transferência psicológica instantânea, que Hume finamente observou e analisou.

Podemos afirmar que acontece o mesmo com os primitivos? Não parece. Pelo menos no que diz respeito aos pertences mais íntimos. Em sua mente, a participação entre eles e o indivíduo não resulta de uma transferência, por mais rápida que ela seja, sob a influência da emoção. Ela não é secundária, ela é original, imediata. Ela equivale ao que chamamos de identidade. A jovem australiana que sabe que seus cabelos estão nas mãos de um inimigo fica tão consternada quanto um de nós quando recebe o diagnóstico de um câncer. O chefe melanésio que percebe que a casca de areca esculpida por ele está nas mãos de seus inimigos, se sente imediatamente perdido. Do ponto de vista do primitivo, não há, portanto, "extensão" da personalidade aos pertences. Seria melhor dizer que, comparada à sua, nossa individualidade parece ter sofrido

uma “redução”, um tipo de retraimento. Os pertences são, para os primitivos, partes integrantes do indivíduo, enquanto que, para nós, eles são apenas pertences, com uma relação muito estreita, é verdade, que participam intimamente dele, mas que, no entanto, são distintos de sua pessoa. Eles são alguma coisa dele, mas não são ele.

O que acaba de ser dito sobre os pertences se aplica igualmente à sombra, à imagem, ao reflexo, ao eco etc., do indivíduo. Eles não são também “extensões” da personalidade”. Aos olhos dos primitivos, a sombra, a imagem etc. estão originariamente compreendidos no próprio indivíduo. Elas fazem parte dele, com toda a força da expressão. A participação é inteira.

Acabamos de tocar em um ponto de uma importância capital. As considerações seguintes ajudarão __ se elas forem corretas __ a explicar certas singularidades desconcertantes e a dissipar mais de um mal-entendido. Aos nossos olhos, a semelhança consiste em uma relação entre dois objetos, em que um reproduz o outro. Nossa imagem __ como nossa sombra, que é nossa imagem no chão __ ou o reflexo de nossa pessoa na água, permanece qualquer coisa de exterior à nossa pessoa. A imagem é, realmente, uma reprodução de nós mesmos e, neste sentido, ela nos toca de muito perto. Dizemos, ao olhá-la: “É mesmo eu.” Mas nós sabemos, ao mesmo tempo, que expressamos assim uma semelhança e não uma identidade. Minha imagem possui uma existência distinta da minha existência e sua sorte não tem influência sobre meu destino. Para a mentalidade primitiva, a coisa é diferente. A semelhança não é simplesmente uma relação criada pelo pensamento. Em virtude de uma participação íntima, a imagem, como o pertence, é consubstancial ao indivíduo. Minha imagem, minha sombra, meu reflexo, meu eco etc. são, ao pé da letra, eu mesmo. Quem possui minha imagem me tem em seu

poder. Daí, a prática universal do vuduísmo, que não difere em nada dos outros modos, tão variados, de enfeitiçamento através dos pertences.

Mas, poderíamos dizer, o primitivo mais primitivo sabe muito bem que sua imagem ou sua sombra é uma coisa e que ele mesmo é outra coisa. Quando sua sombra se projeta no chão ou quando sua imagem aparece na água, ele se reconhece nelas, sem dúvida, mas ele as vê bem distintas dele mesmo. Por mais íntima que ele sinta a relação dessa imagem com sua pessoa, ele não confunde uma com a outra. Ele as percebe separadamente, tanto quanto nós, é verdade. Mas este fato não contradiz o que acaba de ser exposto. Nas representações da mentalidade primitiva, o que predomina geralmente, não é, como nas nossas, os elementos que nós chamamos objetivos, fornecidos e controlados pela experiência. Nas representações da mentalidade primitiva predominam os elementos místicos. Já vimos a prova disso no que diz respeito aos pertences. Mantendo-se aos dados da percepção sensível e da experiência objetiva, para o primitivo, como para nós, seu suor, seus excrementos, suas pegadas, as roupas que ele usou, os utensílios que ele manejou, todos os seus pertences enfim, são objetos exteriores à sua pessoa e ele não pode ignorar isso. Nem por isso ele os deixa de sentir e representar como partes integrantes de sua individualidade. Eles são ele próprio e seus atos provam, da maneira mais inquestionável, que esta convicção é inteiramente senhora de sua mente. Esta convicção não é, de forma alguma, combatida pela experiência, que, aliás, não conseguiria desmenti-la. Podemos mesmo ir além e dizer que, neste caso, a presença e a força dos elementos místicos nas representações fazem com que os primitivos, apesar das aparências, não percebam totalmente como nós.[249]

Paralelamente, pouco importa à mentalidade primitiva que a imagem e o original sejam duas coisas distintas no espaço e que pareçam subsistir independentemente um do outro. Ela percebe este fato, ela não pensa em negá-lo. Ela simplesmente o ignora. Ela não dá nenhuma atenção a ele. Ela sente a imagem consubstancial ao indivíduo e é totalmente devotada a esta representação emocional e mística.

Não basta, portanto, dizer, como se faz comumente, que a sombra __ ou a imagem __ é um "segundo eu", como se ele tivesse uma existência realmente distinta do "primeiro eu". Ela não passa de um aspecto do mesmo "eu". Ou, se persistirmos em falar de um "segundo eu", é preciso representá-lo a maneira dos primitivos.

Unidade, dualidade, pluralidade, não são categorias, enquadramentos habituais dos objetos, para seu pensamento, no mesmo sentido que para o nosso. Estamos acostumados com a consideração abstrata dos números e com suas relações. A oposição lógica entre o um e o vários nos é bem familiar, desde nossas mais tenras idades, bem como a do próprio e a do outro. Pelo contrário, a mentalidade primitiva, mesmo nos adultos, pratica pouco a abstração, sobretudo a abstração lógica. Ela só representa números, propriamente ditos, com muita dificuldade. Ela recorre muito mais, quando precisa, a números concretos, ao que chamei de conjuntos-números. Ela não faz, portanto, oposição, como nós, entre a unidade e o que não é um. De fato, ela não parece ter observado que "um" é um número. As palavras que significam "dois" e "três" são geralmente constantes em todas as línguas de uma mesma família; por exemplo, nas língua malaio-polinésias, de Madagascar até a Ilha de Páscoa. Mas isso não acontece para o "um". Por outro lado, muitas línguas primitivas não se preocupam em distinguir,

comumente, o plural do singular. Elas só o fazem quando isso parece indispensável. As reflexões do Sr. Sapir, com relação a isso, são extremamente instrutivas[250].

Que um mesmo ser seja, ao mesmo tempo, um, dois ou vários, a mentalidade primitiva não tem, no entanto, as mesmas razões que a nossa para ficar chocada com isso. Ela admite isso, sem restrições, em uma infinidade de casos onde a Lei de Participação faz sentir sua ação. O que não a impede, em outras ocasiões, de obedecer, como se deve, ao princípio da contradição. Quando se trata, por exemplo, de trocas ou de salários. Aos seus olhos, a imagem é um ser e o original é outro. São dois seres e, no entanto, é o mesmo ser. É igualmente verdadeiro para ela, que eles são dois e que eles são um; dois em um, ou um em dois. Ela não vê nisso nada de extraordinário. Temos outro sentimento sobre isso. Mas os fatos provam que erraríamos ao impor nossas exigências lógicas às suas representações.

No entanto, somente uma parte do problema está assim resolvido e uma grave dificuldade permanece. Compreendemos, à rigor, que os pertences possam ser partes integrantes da individualidade e que a sombra, a imagem, o reflexo etc. se confundem com a pessoa cuja forma e traços eles reproduzem. Mas, como explicar que o *tamaniu* de um indivíduo __um lagarto, uma serpente ou uma pedra __ e este indivíduo formam um único ser? Como o mesmo termo *mauri* pode designar, ao mesmo tempo, o princípio vital imaterial de uma pessoa e a pedra que é seu talismã? Parece que, a esta identificação entre seres tão essencialmente diferentes, a mente de um branco é totalmente refratária. Ele se encontra em presença do ininteligível.

O absurdo se atenuará, no entanto, se observarmos que, para a mentalidade primitiva, toda imagem é uma cópia, mas nem toda

cópia é uma imagem. A semelhança expressa, em certos casos, a participação; ela não é a essência. Sem dúvida que um retrato e uma fotografia são cópias. Mas a mentalidade primitiva representa também cópias que não possuem totalmente os traços do original. Ela não atribui à semelhança a importância privilegiada que nós imaginamos. Em geral, a sombra projetada por uma pessoa no chão só reproduz sua silhueta e sua individualidade muito vagamente e nem por isso os primitivos deixam de identificá-las. Quando eles próprios fabricam a imagem de alguém para vuduí-la[251], esta pode ser muito grosseira e não lembrar em nada o aspecto da vítima. É visível que a semelhança não é um requisito essencial. Mesmo em seus desenhos e suas esculturas, eles não se mostram muito cuidadosos em reproduzir exatamente a forma e as proporções de seus modelos. Ás vezes, suas obras são de uma realidade impressionante e surpreendente, pela precisão do movimento. Mas, frequentemente também, se os primitivos não são muito afeitos a explicar o que seus desenhos representam, fica difícil e, às vezes, impossível, adivinhar-lhes o sentido. Eles não visaram a semelhança tal como nós a entendemos.

Desta forma, o que interessa mais vivamente, ou mesmo exclusivamente, o primitivo, quando ele vê sua própria imagem (sombra, reflexo etc.), não é a reprodução mais ou menos fiel de seus traços; é a consubstancialidade que ele imagina e que ele sente entre ela e ele. Porém, esta participação essencial, ele pode também imaginá-la e senti-la entre ele e um ser cuja aparência exterior é bem diferente da sua. Nem por isso este ser será menos sua cópia, seu "segundo eu, sua réplica, seu eco", de acordo com as expressões de Codrington. Há, portanto, entre essa réplica e o indivíduo, ao mesmo tempo que uma identidade real, uma semelhança mística, que não

precisa, para existir, da similitude material da forma e dos contornos.

Que seu *tamaniu* seja um animal, um coco ou uma pedra, o melanésio sente sua identidade com ele e vê, neste animal ou neste objeto, não apenas seu protetor, como diríamos, ou seu talismã, mas também sua cópia, seu "segundo eu" e, por mais estranho que possa parecer, sua semelhança. Pois este só faz traduzir e expressar a participação. Onde, portanto, o primitivo sente essa participação, ele não hesita em dizer que há semelhança. Pouco importa que sua afirmação seja confirmada ou não pela comprovação dos sentidos. Não está fora de questão que o indivíduo e seu *tamaniu* se assemelham, no sentido mais profundo da palavra, já que essa semelhança vai até à identidade?

***

Capítulo V

Dualidade e bilocação do indivíduo.

I

Índice

Em um grande número de sociedades __ sem excluir as da Europa __ encontram-se crenças antigas e vivas, em que se pode encontrar, sob formas variadas, representações muito semelhantes àquelas que acabamos de estudar no capítulo precedente. Eu quero falar dos lobisomens, temidos ainda em muitos lugares de nossos campos. Sob outras latitudes, o lugar dos lobos é tomado por tigres, leopardos, panteras, jaguares etc.

Essa crença, quase universal, geralmente se expressa em termos mais ou menos nitidamente animistas. Diz-se que a alma do homem que é um lobisomem deixa seu corpo e vai, por um tempo,

se alojar no corpo do animal. Mas, uma análise um pouco mais aprofundada dos detalhes dessa transformação, mostra os traços característicos de uma representação diferente, familiar à mentalidade primitiva. Que se reporta, por exemplo, à narrativa interessante em que Petrônio conta a aventura de um soldado lobisomem[252], que pode servir de modelo para uma multidão de outras semelhantes: o homem e o animal são, realmente, um único indivíduo. Não é a alma do soldado que o deixa para se transportar para o corpo do lobo. O soldado e o lobo são um só.

Entre os Nagas do nordeste da Índia e nas tribos próximas, os casos de licantropia são atualmente muito frequentes e nós temos descrições muito precisas deles.

> *A possessão é acompanhada por violentas dores e inchaços nos joelhos, nos cotovelos e parte inferior das costas, tanto durante quanto antes e após. São precisamente as dores que resultariam de caminhadas prolongadas em longas distâncias ou pelo fato de ficar por muito tempo em uma posição inabitual. Durante o sono, os membros são agitados por movimentos convulsivos, como as patas de um cão quando ele sonha. Um homem-leopardo do vale de Tizu, em um paroxismo deste tipo, arrancou de uma vez só, com os dentes, um dos seios de sua mulher. Quando o leopardo é perseguido pelos caçadores, o corpo do homem, ao mesmo tempo, se comporta como um louco: ele salta e corre por todos os lados, em seus esforços para se salvar. Num caso assim, os parentes do homem-leopardo lhe entopem de gengibre o mais que eles podem, a fim de lhe dar mais agilidade para que possa escapar daqueles que o perseguem.*[253]

O corpo do home e o do “seu” leopardo experimentam,

portanto, as mesmas sensações, no mesmo momento. Para que o leopardo possa se salvar, será fornecida ao homem novas forças. Eles são, na realidade, um só ser, presente em dois lugares. É a crença do grupo de caçadores e do próprio e principal interessado.

> *Um dia, os anciões de uma grande aldeia vieram me pedir permissão para acorrentar um certo indivíduo da aldeia, enquanto eles caçavam um leopardo que lhes tinha causado muito aborrecimento. O homem em questão, que, entre parênteses, era convertido ao cristianismo, se apresentou então, para protestar contra a solicitação dos anciões. Ele disse que lamentava profundamente ser um homem-leopardo. Ele não havia desejado sê-lo e isso não era sua culpa. Mas, como de fato ele o era, não era necessário que seu corpo de leopardo matasse para comer? Se ele não o fizesse, ele e o leopardo morreriam. Acorrentá-lo e caçar o leopardo seria, disse ele, um assassinato puro e simples. Para terminar com isso, eu dei aos anciões a permissão de acorrentar o homem e caçar o leopardo, mas, eu lhes disse, se o homem morresse após a morte do leopardo, aquele que tivesse perfurado o animal com sua lança seria, bem entendido, julgado e, sem dúvida, enforcado por assassinato e os anciões seriam processados como cúmplices. Dito isto, os anciões, por unanimidade, recusaram se aproveitar de minha permissão.*[254]

Seria difícil imaginar um fato mais comprobatório. Todo mundo está tão convencido de que o homem e o leopardo são um mesmo indivíduo em dois corpos, que o administrador europeu é obrigado a adaptar sua decisão à crença comum.

São necessárias outras provas? Diz também o Sr. Hutton:

Sakhuto, chefe de Khuivi, me mostrou em 1º de março de 1913, um ferimento bem recente em suas costas. Ele me disse que ela era proveniente de um golpe desferido contra ele, quando ele estava em seu corpo de leopardo. O ferimento, neste caso, não aparece imediatamente no corpo humano. Ele afeta o lugar correspondente àquele que foi atingido no leopardo, mas ele leva vários dias para se manifestar.[255]

Eu conheci pessoalmente um grande número de Semas que são, ou dizem ser, homens-leopardos ou homens-tigres. Sakhuto morreu em 19 de julho de 1916, porque no dia 30 de junho precedente, Sakhalu havia matado o leopardo ocupado por sua alma (a palavra sema é ***aghonga****, que, originariamente, quer dizer sombra, mas que, na escatologia sema é correntemente empregada para designar a alma de um morto). Em 4 de julho, eu recebi a notícia de que Sakhalu tinha matado um leopardo-homem, mas, acreditava-se então que esse leopardo era idêntico a um certo Khozhumo (observe esta palavra "idêntica", que vem da própria caneta do Sr. Hutton e que confirma plenamente o que eu tentei estabelecer) e esperava-se ver Khozhumo morrer, quando a notícia chegasse até ele, pois a morte do homem só acontece quando ele fica sabendo que seu corpo de leopardo foi morto. Mas foi Sakhuto que reivindicou como seu esse leopardo e que teve a honra de morrer para provar a justeza de sua pretensão.*

Zhetoi, de Sheyepu, havia se tornado um homem-leopardo e tinha comido inúmeros animais em sua aldeia e na aldeia vizinha de Sakhalu, inclusive dois cães. Ele chegou a dizer, em sua própria aldeia, ao proprietário de um bezerro, que em um certo lugar, ele encontraria na forquilha de uma

árvore, numa certa altura, a parte de seu bezerro que não tinha sido devorada e isto se mostrou perfeitamente exato.

A aldeia de Sakhalu conseguiu um dia identificar o leopardo que atacava seu rebanho, mas um mensageiro chegou a Sheyepu todo apressado, suplicando Sakhalu para que deixasse o leopardo ir, pois, se eles o matassem, Zhetoi morreria. Depois disso, uma noite bem tarde, Sakhalu atirou em um leopardo, na escuridão, por detrás de seu celeiro. No dia seguinte, de manhã, bem cedo, um mensageiro chegou de Sheyepu para dizer que Sakhalu havia atirado, no dia anterior, em Zhetoi e para lhe rogar que não fizesse mais isso. Esta narrativa me foi feita de dois lados separadamente: um testemunho veio de Sheyepu e o outro foi o próprio Sakhalu em pessoa, que me disse que, certamente, na próxima oportunidade, ele matará o leopardo, se ele puder.

O Sr. Hutton interpreta estes fatos sob o ponto de vista animista. Diz ele:

Os Angamis, como os Semas, concordam em pensar que o corpo do licantropo não se transforma efetivamente em leopardo. O que ele parece fazer é projetar sua alma em um certo animal, com quem então, seu corpo humano se torna, no mesmo ato, muito intimamente associado. Um leopardo que é, desta forma, o hospedeiro, de tempos em tempos, de uma alma humana, pode ser reconhecido pelo fato de que ele possui, em cada pata, cinco garras... A "possessão" __ se é que podemos usar esta palavra __ não é comumente deslanchada por uma influência exterior; ela acontece sob a ordem de espíritos a quem não se pode dizer não. Sob sua ação, o homem possuído perde absolutamente toda vontade própria. No entanto, a

faculdade de se transformar assim pode ser adquirida através de uma intimidade muito grande com um licantropo, partilhando seu leito etc. É perigoso também terminar de consumir os alimentos ou a bebida deixados por um licantropo... Entre os Nagas, a licantropia parece hereditária, ou melhor, como acontece em muitas doenças, é uma predisposição que passa dos pais para os filhos. Eles estão muito longe de desejá-la. Ela é temida como uma fonte de grandes aborrecimentos e perigos.[256]

Para criticar esta explicação, seria preciso pesquisar se os Nagas realmente representam que a alma do homem vai habitar o leopardo. Não podemos entrar aqui na discussão dos textos. Dela sairia, em nossa opinião, que os Nagas não possuem a ideia de alma (como o Sr. Hutton a entende), como os melanésios, os australianos, os bantos etc. Seria melhor, portanto, evitar a interpretação animista __ mesmo que a linguagem dos nativos pareça, às vezes, convidar a isto __ e admitir a "identidade" entre o homem e o animal, de acordo com a expressão diante da qual o próprio Sr. Hutton não recuou. Mesmo que distintos, eles fazem dos dois um só indivíduo.

Diz ele ainda: "a alma pode ser representada como uma sombra e ela pode se separar do corpo humano e ocupar o corpo de um leopardo ou de um tigre, durante a vida, sem prejuízo do fato de que ela ocupa o corpo do homem e leva, de fato, um tipo de existência dupla"[257]. Sabemos das ambiguidades que implicam o uso da palavra "sombra". Não está aqui, em termos animistas, precisamente o que dissemos? Na mesma página, o Sr. Hutton insiste na comunidade de natureza entre o homem e esses animais. "Todos os Nagas, pelo menos aqueles do grupo ocidental, reivindicam uma mesma origem para os humanos e os felinos

(inclusive os leopardos)". Ele relembra o conto em que uma mulher "dá à luz a três crianças: um espírito, um tigre e um humano". Quando uma aldeia Angami matou um tigre, "o chefe proclamou um feriado de um dia, pela morte de um irmão mais velho"... "O medo do tigre, em todos os Nagas, é muito grande. Todos os olham como seres distintos dos outros animais e muito estreitamente aparentados com a espécie humana". Tais crenças não têm nada de surpreendente em mentes que representam sem dificuldade a "dupla existência" de um mesmo indivíduo. Este se sente e é, ao mesmo tempo, aqui humano e lá tigre.

II

Índice

No arquipélago malaio constataram-se fatos análogos. A semelhança aparece até nos detalhes. Por exemplo, entre os Toradja's de Célebes,

> *a licantropia vem dos deuses; ela não é aprendida. É-se lobisomem desde nascença ou então se torna por contágio. Uma criança se torna um deles ao comer os restos de arroz de seu pai... Tudo o que esteve em contato com a saliva de um lobisomem transmite o contágio. Pode-se também ser contaminado apoiando a cabeça em um pedaço de madeira ou algum objeto onde um lobisomem apoiou a sua. Enquanto o lobisomem dorme, seu "interior" (o princípio nocivo* ***lamboja****) deixa seu corpo e espreita sob a forma de um cervo, de um porco, de um macaco, de um crocodilo, de um búfalo ou de um felino, em busca de uma presa... Quando um lobisomem, com a forma de um porco, é perseguido por um caçador, ele se transforma em um ninho de formigas brancas como ele e sobe*

nas árvores.[258]

A história seguinte, contada pelo Sr. Kruyt no mesmo capítulo de sua obra, mostra bem a "dupla existência" que os Toradja's atribuem aos lobisomens.

> *Uma noite, enquanto seu corpo material estava escondido em sua casa para dormir, um lobisomem entra na casa de um vizinho e marca um encontro com sua mulher para o dia seguinte. A mulher não ouve nada, mas o marido acordou e reconheceu a voz. No dia seguinte, ele não diz nada a ninguém. Justamente naquele dia, todos os homens da aldeia trabalhavam junto para cobrir uma casa. As mulheres estavam fora ou na cozinha. Após a primeira refeição, a mulher em questão, como que atraída irresistivelmente, vai até à plantação de tabaco onde o homem havia marcado o encontro. O marido a segue e se esconde. Logo o lobisomem aparece, sob a forma humana e, no entanto, seu corpo material continuava trabalhando no telhado. No momento crítico, o marido se mostra e golpeia com um bastão o lobisomem, que logo se transforma em uma folha de árvore. O homem a pega, a enfia em um buraco de bambu e a prende ali. Depois, ele acorda sua mulher, que havia desmaiado e retorna à aldeia com ela, levando o bambu que continha o lobisomem. Quando eles chegam lá, o possuidor do lobisomem (expressão memorável, que parece implicar que a forma sob a qual ele se manifesta é um "pertence") estava sentado com os outros homens no telhado que estava sendo colocado. O homem que havia aprisionado o lobisomem colocou então seu bambu no fogo onde foi cozido o arroz. Logo, o possuidor do lobisomem olhou para baixo e gritou: "Não faça isso!" e o homem*

retirou o bambu do fogo. Um instante após, ele tornou a colocar o bambu no fogo e de novo o homem no telhado gritou: "Não faça isso!" Mas o bambu continuou no fogo e, quando ele estava em chamas, o possuidor do lobisomem caiu morto do telhado.[259]

Esse homem era um feiticeiro capaz de assumir a forma que ele quisesse. Ele se transforma numa folha de árvore, como o outro se transforma em um ninho de formigas. O que nos interessa aqui, é que ele está presente, ao mesmo tempo, sob forma humana, em dois lugares diferentes. De noite, quando ele entrou na casa da mulher para marcar o encontro, ele dormia ao mesmo tempo em sua própria casa. No dia seguinte, quando ele estava presente no encontro, ele estava no mesmo instante trabalhando em um telhado com os homens da aldeia. Para aquele que conta esta história e para aqueles que a ouvem, esta dupla existência não tem nada de incrível. Eles acham natural também que o feiticeiro caia morto quando o bambu onde a folha de árvore estava presa é colocado no fogo. E não se trata, para eles, de uma alma que abandona seu corpo para se alojar momentaneamente em outro. É simplesmente um indivíduo que existe ao mesmo tempo sob duas formas, sejam as duas humanas, sejam bem diferentes; como entre os Nagas, onde o licantropo existe ao mesmo tempo sob a forma de homem e de leopardo.

Na península malaia, "a propriedade de se tornar homem-tigre" pertence exclusivamente a uma tribo de Sumatra, os Korinchi, que se encontram em grande número nos estados malaios nativos.

Acredita-se tenazmente nisso. Um dia, em Ingra, eu perguntei a alguns malaios como se podia provar que o homem se tornava realmente um tigre. Eles me citaram o caso de um homem que tinha dentes dourados e que tinha sido

morto acidentalmente enquanto estava sob a forma de tigre. Descobriu-se na boca desse animal os mesmos dentes dourados.

Uma grande quantidade de histórias semelhantes percorre a região.

Hadji Abdallah foi pego nu em uma armadilha para tigres e ele comprou sua liberdade pagando com búfalos mortos por ele, enquanto ele caçava sob a forma do animal. Ouviu-se falar de inumeráveis Korinchis que, após terem se alimentado de aves quando estavam sob a forma de tigres, vomitaram penas e outros que tinham deixado suas roupas e suas bolsas em matagais de onde um tigre havia saído.[260]

Já vimos o quanto a crença na "dupla existência" de homens-animais é difundida na Indonésia[261].

Inúmeros fatos __ comparáveis, em alguns aspectos, aos precedentes __ foram recolhidos na África ocidental em uma vasta extensão, desde Serra Leoa até o Congo e mesmo mais ao sul. Conhecem-se os homens-leopardos, os homens-panteras, as sociedades dos leopardos da Libéria, do Gabão, de Camarões etc. Essas sociedades secretas praticam uma antropofagia ritual. Geralmente, cada um de seus membros tem que fornecer uma vítima, alternadamente, que deve ser, primeiramente, um de seus parentes mais próximos e os sacrificadores usam uma pele de animal etc. Eis a narrativa de um caso típico, já bem antigo:

Um caso grave aconteceu em Mellacorée, em 1903... Um homem de uma força pouco comum estava deitado em sua casa. Era uma noite escura. Ele se sente subitamente preso, mordido, estrangulado... Então, ele se debate e, conseguindo se levantar, se vê lutando corpo a corpo com uma pantera de

forma estranha, iluminada por reflexos do fogo que brilhava no meio da casa. Depois, subitamente, no ardor do combate, a pantera desaparece e o proprietário da casa, pingando sangue, tem em seus braços um homem que não opõe nenhuma resistência. Aos seus pés está uma pele de pantera. Levado diante do Almamy[262] *de Moréa, este homem, que era nada menos do que um Alcali (chefe de província) e que gozava de grande prestígio, denunciou três cúmplices. Os quatro confessaram então que, de noite, eles se cobriam com uma pele de pantera que lhes dava uma força sobre-humana. Assim disfarçados, eles entravam nas casas e comiam os moradores. Eles só perdiam suas forças se conseguissem retirar-lhes a pele que cobria seus corpos. Diante do administrador da região e de outro europeu, eles forneceram detalhes monstruosos de seu último assassinato: o de uma mulher que eles tinham devorado até os intestinos e os cabelos! Apesar das considerações do administrador, eles insistiram em se acusar... Em nossos vizinhos da Serra Leoa, são encontrados os mesmos costumes (as sociedades de leopardos humanos).*[263]

O mesmo acontece em Camarões. Diz o missionário Christol:

> *esta noite, homens disfarçados de leopardos entraram em uma casa e mataram uma menininha. Só foi encontrada a cabeça da inocente vítima... Indivíduos que se dizem leopardos vão às aldeias e cometem crimes abomináveis. Eles formam sociedades secretas e semeiam o terror na região... Esses costumes bárbaros renasceram após a guerra e será preciso, sem dúvida alguma, exemplar alguns para que eles desapareçam novamente.*[264]

Outro missionário escreve no ano seguinte:

A crença nos homens-leopardos é geral. Com a ajuda de algumas drogas ou feitiços, homens teriam o poder de se transformar em homens-leopardos. Em outras regiões, haveria homens-crocodilos, homens-gorilas, mas nunca homens-serpentes.

Enquanto os verdadeiros leopardos fogem do ser humano, dizem, os homens-leopardos o atacam até dentro de sua casa... Em Mbonjo, após uma série de sete assassinatos, em que os cadáveres foram encontrados dilacerados como que por leopardos, três homens, sendo um deles um chefe, foram fuzilados e outros presos. Após essa execução, a calma foi restabelecida na região... Em outros casos __ conhecidos tanto nas portas de Duala, como nas profundezas da floresta __ acreditou-se em antropofagia ou em crimes rituais. Fala-se em sociedades secretas que matariam por esporte.[265]

Dizem que eles colocam garras nos pés e peles de animais sobre os corpos.[266]

Várias aldeias que atravessamos vivem no terror aos leopardos. Esses leopardos são, em sua maior parte, homens organizados em sociedades secretas de antropofagia. De noite, eles se precipitam sobre os isolados, matam-nos, marcam o chão com pegadas feitas com uma pata de leopardo falsa, deixam rastros de sangue e depois vão comer sua vítima.[267]

O Sr. Pechuël-Loesche escreve, por sua vez:

Além dos verdadeiros leopardos, havia os falsos, que

realizam suas façanhas. Eram homens que, escondidos sob uma pele de leopardo, atacavam as pessoas, as dilaceravam e as matavam. Tivemos a prova disso quando um dia um caçador corajoso, defendendo-se de um monstro desses, o matou. Estava-se lidando com membros de uma sociedade secreta sanguinária que, conhecida até então na região de Ogooué, tinha avançado rumo ao sul. O terror era universal... Seis anos após, quando retornei a Yumba... os "homens-tigres" faziam das suas, mais do que nunca. Nenhuma dúvida era possível sobre isso; vários desses assassinos disfarçados tinham sido presos no ato e sido executados. À pele de leopardo que eles usavam eram presas patas fabricadas como se fossem luvas e munidas de pontas de ferro e lâminas de faca imitando garras. Pelo menos era o que se contava.[268]

Uma coisa curiosa: no Peru, no século XVI, os nativos conheciam sociedades secretas do mesmo gênero. Seus membros penetravam de noite nas casas e sugavam o sangue de suas vítimas. Eles chamavam isso de "comer a alma"[269].

Deixemos de lado a organização dessas sociedades secretas, que não é nosso assunto atual. Não é reconhecível nos homens-leopardos e nos homens-panteras a mesma "dualidade" existente nos lobisomens e nos homens-tigres? Sem dúvida que, em geral, a vontade destes não conta para nada e se eles são ao mesmo tempo homens e animais, isso não é culpa deles. Enquanto que os "leopardos humanos" parecem ser voluntariamente o que são e manter a consciência de sua natureza humana. Eles se comportam mais como verdadeiros criminosos ou, pelo menos, doentes atingidos por uma loucura perigosa. Mas, evitemos, do nosso ponto de vista ocidental, exagerar a importância dessa diferença. A

dualidade se manifesta, no caso do lobisomem, pela existência simultânea, em dois lugares diferentes, do homem e do animal. Mas ela pode não ser menos real, para a mentalidade primitiva, no que nos parece ser um só indivíduo. Lembramos desses seres míticos, que são ao mesmo tempo humanos e animais, não à maneira do lobisomem ou do homem-tigre, mas porque, sob a forma humana, eles são também animais e, sob a forma animal, eles são também humanos. Ou então, esses homens que têm o poder assumir, à vontade, uma forma animal; como o urso do conto esquimó citado acima. Se pensarmos, por outro lado, que vestir a pele de um animal é, literalmente, se tornar um deles, a conclusão se impõe. O homem-leopardo da costa ocidental da África, quando se veste com uma pele de leopardo, não está disfarçado, como se diz, deste animal. Ele *é*, verdadeiramente, um leopardo, sem deixar de ser homem. A partir desse momento, ele tem seus instintos, sua ferocidade e sua "força sobre-humana", que ele perderá assim que lhe for arrancada essa pele. Ele é, portanto, ao mesmo tempo, um e dois, como o homem-leopardo dos Nagas e como o homem-tigre da península malaia. E, por uma consequência natural, o homem não poderá rejeitar a responsabilidade do que fizer o animal.

III

Índice

Podemos passar agora rapidamente sobre a faculdade universalmente atribuída aos feiticeiros de assumir e de deixar, à vontade, uma forma diferente da humana. Ela é apresentada em termos diferentes, segundo as sociedades sejam mais ou menos evoluídas e de acordo com as teorias que ocupam, mais ou menos conscientemente, a mente dos observadores. É dito frequentemente,

em linguagem animista, que o feiticeiro envia sua alma para o corpo do animal, que executa então o que ele resolveu fazer. Em outros lugares, o crocodilo __ ou o tigre, ou o leão etc. __ é o próprio feiticeiro, sob a forma que ele julgou melhor assumir para se livrar de sua vítima. Ou, por fim, o crocodilo no rio e o feiticeiro em sua cabana são um só e mesmo indivíduo. Quando se trata de "primitivos", esta última maneira de apresentar as coisas parece ser a melhor ou, pelo menos, a menos má. As outras traduzem mais um esforço para adaptar suas representações aos nossos meios de expressão e às exigências lógicas que se incorporaram a eles.

Mesmo que ele não apoie nossa tese, o Dr. Malinowski, em seu livro **Argonauts in the Western Pacific**, fez valer considerações que me parecem ser em seu favor. Ele analisa com cuidado o desdobramento dos feiticeiros que, nas ilhas Trobriand,

> *têm o poder de se tornar invisíveis e de voar pelos ares durante a noite. A crença ortodoxa é que uma mulher que é* ***yoyova*** *pode emitir um duplo, que é invisível quando ela o quer, mas que pode também se manifestar sob a forma de um morcego, de uma coruja ou de um vagalume. Acredita-se também que a* ***yoyova*** *produz, em seu próprio interior, alguma coisa que tem a forma de um ovo ou de um coco verde. De fato, essa coisa é designada pelo nome de* ***kapuwana****, que quer dizer coquinho. Esta ideia, na mente do nativo permanece vaga, mal definida, indiferenciada. Todo esforço para tirar dele uma definição mais detalhada __ por exemplo, lhe perguntando se o* ***kapuwana*** *é um objeto material ou não __ só faria contrabandear para sua crença as categorias de nosso pensamento que não pertencem ao dele. De uma maneira ou de outra, o* ***kapuwana****, acredita-se, é alguma coisa*

*que, durante os voos noturnos da **yoyova**, deixa seu corpo e assume as diversas formas sob as quais a **mulukwansi** (feiticeira em ação) se manifesta.*

*Uma outra variante... é que as **yoyova** particularmente hábeis em sua arte mágica podem voar com seu próprio corpo e se transportar em pessoa através dos ares.*

*Mas não se poderia jamais insistir muito sobre este ponto, já que essas crenças não podem ser tratadas como conhecimentos concordantes entre eles. Elas se fundem umas nas outras e o mesmo nativo tem, provavelmente, várias opiniões logicamente incompatíveis entre elas. Mesmo seu vocabulário não deve ser considerado como implicando em distinções e definições rigorosas. Por exemplo, a palavra **yoyova** se aplica à mulher como nós a encontramos em sua aldeia e a palavra **mulukwansi** seria empregada quando vemos alguma coisa suspeita que voa nos ares. Mas seria inexato sistematizar este uso em um tipo de doutrina e dizer: "Uma mulher é concebida como composta por uma personalidade viva real, chamada **yoyova** e por um princípio imaterial chamado **mulukwansi** que, sob sua forma virtual, é o **kapuwana**". Desta forma, faríamos quase como os escolásticos da Idade Média em sua maneira de tratar a fé viva dos primeiros séculos. O nativo sente sua crença e tem medo dela, mesmo que ele não a formule claramente.*[270]

Uma crença muito semelhante foi constatada pelo Sr. Seligmann entre os Massims meridionais[271].

Um pouco adiante, o Dr. Malinowski escreve:

Uma fórmula mágica expressa a ideia de que o corpo da feiticeira permanece na casa enquanto ela própria vai realizar

*sua obra abominável. O mágico que me deu esta fórmula acrescentou a ela o seguinte comentário: "A **yoyova** deixa seu corpo (literalmente: retira sua pele), ela se deita e dorme. Nós a ouvimos roncar. Seu envoltório (o exterior de seu corpo, sua pele) fica na casa e ela mesma voa. Sua saia fica na casa e ela voa totalmente nua... Quando amanhece, ela retorna ao seu corpo e se deita em sua cabana".*

*Eis, portanto, mais uma variante da crença no tocante à natureza da **mulukwansi**, a ser acrescentada às precedentes. Até aqui, nós tínhamos encontrado a crença em uma dissociação da mulher entre a parte dela mesma que fica e a que voa. Aqui, a personalidade real está colocada na parte que voa, enquanto que o que fica é o "envoltório". Representar a **mulukwansi**, a parte que voa, como uma emissão (**sending**), seria, portanto, inexato sob o ponto de vista desta última crença. De uma maneira geral, categorias tais como "agente", "emissão", "eu real", "emanação" etc. só podem ser aplicadas às crenças nativas como grosseiras aproximações e a definição exata deveria ser dada nos próprios termos usados pelos nativos.*[272]

Não se poderia dizer melhor. Eu mesmo muitas vezes insisti, como faz aqui o Dr. Malinowski, na violência que nossa lógica e nossas línguas fazem às representações dos primitivos. Eu penso como ele que, ao expô-los e interpretá-los, é preciso usar da maior prudência. Mas irei, no entanto, um pouco mais além do que ele. Nós não estamos reduzidos a constatar simplesmente que o nativo sente sua crença e não a formula. Se nós não perdermos jamais de vista que seu pensamento é místico e que ele obedece sem resistência à Lei de Participação, tudo, sem dúvida, se tornará mais

claro, mas poderemos nos dar conta de muitas confusões e contradições aparentes.

Sobre o ponto particular, por exemplo, das expedições noturnas das feiticeiras *yoyova*, o Dr. Malinowski mostra maravilhosamente o vago e inconstante das crenças nativas. É a própria feiticeira que voa, ou é a sua emanação? O que é, afinal, a *mulukwansi* que atravessa os ares? O que é que fica e dorme na cabana durante a expedição? São muitas questões que não comportam uma resposta precisa, como diz o Dr. Malinowski. Eu acrescentaria que é melhor não se prender a isso, pois os nativos não o fazem. Não há nenhuma razão, com efeito, para colocá-las, quando se admite, como eles, sem dificuldades, a dupla existência e a bilocação de um mesmo indivíduo, como muitos exemplos que já vimos. A feiticeira é a *yoyova* adormecida na cabana. Ela é também, ao mesmo tempo, a *mulukwansi* que voa nos ares e que se manifesta sob a forma de um vagalume ou de uma estrela cadente. Não é o caso, portanto, de perguntar qual das duas é realmente a feiticeira. Para os nativos, a questão não tem sentido.

O Sr. Junod levantou o mesmo problema que o Dr. Malinowski.

> *Quando os feiticeiros partem para suas expedições noturnas, o nativo pensa que sua individualidade sai realmente de seu envoltório, ou que eles mesmos deixam a cabana inteiros, com seu eu habitual? ... Os Ba-soutos dizem: o feiticeiro parte inteiro, de corpo e alma... Os Tongas dizem diferente. Segundo eles, o* ***noyi*** *(feiticeiro) é apenas uma parte de sua personalidade. Quando ele voa, sua "sombra" permanece deitada na esteira. Mas não é realmente seu corpo que fica lá. Parece assim para aqueles que não são iniciados e*

*que não compreendem. O que fica, na realidade, é um animal feroz, aquele que o **noyi** escolheu para se identificar. (Estas expressões fazem ressaltar bem a identidade do indivíduo sob suas formas simultâneas.)*

*Este fato me foi revelado pela confissão impressionante que me fez um dia S. Gana, um Nkuma muito inteligente. Ele me disse: "Suponha que meu pai seja um **noyi** e que eu não o seja. Eu quero me casar com uma certa jovem que eu amo. Meu pai sabe que ela é **noyi**, porque eles se conhecem uns aos outros e ele me diz: 'Não faça isso! Ela é **sábia**! Você se arrependerá disso!' Ele me pressiona para que eu desista de meu projeto e me prediz grandes infortúnios. Eu me caso, de qualquer maneira. Uma noite, meu pai entra em minha casa e me acorda. 'O que foi que eu te disse? Olhe! Sua mulher partiu'. Eu olho para seu lugar e vejo que ela dorme tranquilamente. 'Não! Ela está aqui'. 'Não é ela! Ela está longe! Pegue esta lança e golpeie-a!' 'Não, meu pai! Eu não o farei!' 'Golpeie! Eu estou dizendo.' Ele coloca a lança em minha mão e me faz ferir violentamente minha mulher na coxa. Um grito ressoa. Um grito de animal feroz. E no lugar de minha mulher aparece uma hiena que, assustada, deixa escapar seus excrementos e sai da casa urrando. Meu pai me dá, para engolir, um pó que me torna capaz de ver os **baloyi**, seus processos e seus hábitos. Ele me deixa __ eu estou todo trêmulo de medo __ e ele vai para a casa dele. Ao amanhecer, eu ouço um ruído como o vento na folhagem e, subitamente, alguma coisa cai do alto da casa junto a mim. É minha mulher. Ela está deitada e dorme, mas dá para ver um ferimento em sua perna, aquele que a hiena recebeu.*[273]

Dois temas se misturam nesta história: o da mulher-hiena, concebida como o típico homem-tigre, com o corpo da mulher e o da hiena pertencendo à mesma pessoa; e o da feiticeira que voa durante a noite, enquanto que, aparentemente, diz o nativo, ela continua a dormir em sua cabana. Se exigirmos que esse nativo precise o que diz __ o verdadeiro eu da feiticeira é o que voa ou o que fica dormindo na cabana? __ ele não saberá responder, supondo mesmo que ele entenda a questão. Dados seus hábitos mentais, ele admitiria, sem refletir nisso, como uma coisa óbvia, que a feiticeira está, *ao mesmo tempo*, adormecida em sua cabana e viajando ao longe. Se insistirmos em interrogá-lo, podemos fazer com que ele diga que ela partiu, que ela ficou, que ela se dividiu etc. Nada mais fácil do que obter dele a resposta que ele acredita esperada por nós. Mas, se nos ativermos à narrativa do Sr. Junod, a dualidade de existência da feiticeira ressalta com evidência. Ela exclui as questões que nós nos colocamos.

IV

Índice

Restaria demonstrar que a "dupla existência" não é característica somente dos lobisomens, dos homens-tigres, dos homens-leopardos etc. e dos feiticeiros dos dois sexos e que a mentalidade primitiva a admite, sem a menor cerimônia, quando se trata de pessoas comuns. Mas isso não ressalta imediatamente da crença no *tamaniu* e no *mauri* que nós estudamos acima e das representações análogas encontradas quase em toda parte. Como, por exemplo, a concepção africana, assinalada pela Srta. Kingsley, de uma "alma da floresta" (*bush soul*), ou seja, de uma identidade mística do indivíduo com um animal na floresta, de tal forma que, se

o animal morre a pessoa morre e se a pessoa também deixa de viver, o animal perece. Nós não retornaremos a crenças tão gerais, a não ser para mostrar mais uma vez, com um ou dois fatos característicos, a dualidade que elas implicam.

Escreve Rivers:

> *Na ilha de Pentecostes, um nativo cujo animal era o tubarão, se encolerizou contra seu filho que tinha se recusado lhe fazer um assado de inhame. Pouco tempo depois, o filho estava no mar pescando peixes voadores. Ele percebeu na água um grande tubarão que rodeava seu barco agitando a água. Depois, ele colocou sua bocarra sobre o flutuador e fez o barco afundar. O homem começou a gritar de pavor e esperou ser devorado. Ele conseguiu, no entanto, se afastar nadando, enquanto seu pai, sob a forma de tubarão, levou o barco para a praia. Depois o pai pendurou acima da porta da casa o remo, a linha e o peixe que seu filho havia capturado. Este foi recolhido por amigos. Ao chegar em casa, ele contava sua aventura ao pai quando, ao levantar os olhos, ele viu o que estava suspenso acima da porta. Então seu pai lhe disse que o tubarão era ele próprio e que ele lhe tinha dado esta lição para ele aprender a não mais desobedecê-lo no futuro.*[274]

Pouco se pode duvidar __ diz Rivers, retornando mais adiante a esta história __ da identidade do indivíduo e de seu *tamaniu* e que, no momento em que o pai punia seu filho, ele não fosse, ao mesmo tempo, homem e tubarão, mesmo que, para os olhos que o viam, uma hora ele tivesse a forma de um homem, outra hora a de um tubarão[275]. Talvez mesmo, eu acrescentaria, ele fosse ao mesmo tempo o homem em sua casa e o tubarão no mar. Esta dualidade

simultânea é evidente na história seguinte, recolhida pelo Sr. Talbot na Nigéria meridional.

> *Não faz muito tempo, um homem de Usun Snyan afirmou que sua mulher, chamada Esiet Idung, lhe havia dito que sua alma a deixava algumas vezes para ir morar no corpo de um peixe no rio Kwa Ibo. Um dia, ela chegou correndo e gritando perto de seu marido: "Eu estou presa! Eu estou presa e vou morrer! Um pescador capturou minha alma em sua armadilha no rio. Vá correndo ao lugar que eu vou lhe dizer e me liberte, antes que seja muito tarde, pois, se o homem chegar e matar meu duplo (**affinity**), será preciso que eu morra também". O marido corre, chega até à armadilha e liberta os peixes que ali estavam. Dentre eles, destacava-se um de grande tamanho, que mergulhou rapidamente na corrente. De volta à casa, viu-se que a mulher havia recobrado seus sentidos.*[276]

A "alma" que ela mencionou é, sem nenhuma dúvida, um duplo, ou seja, um "segundo eu", que, na realidade, é apenas um com o primeiro.

Na África ocidental francesa, o Sr. Tauxier levantou representações semelhantes entre os Mossis e os Foulsés. "Quando se mata um crocodilo, mata-se, no contragolpe, alguém na aldeia. Quando se fere um crocodilo, fere-se, ao mesmo tempo, a pessoa que está ligada a ele através de um laço sutil e invisível, mas real"[277].

Entre os Nounoumas,

> *a mente de todo indivíduo humano está, ao mesmo tempo, na pessoa e no crocodilo. Quando o crocodilo morre, a pessoa morre no dia seguinte. O crocodilo se assemelha à*

pessoa. Se o crocodilo perde um olho, a pessoa perde um olho e vice-versa. Se o crocodilo perde uma pata, a pessoa se torna coxa. Os crocodilos humanos são de uma pequena espécie e, em Sapony, toda pessoa conhece o crocodilo que lhe corresponde. Quando um crocodilo vai morrer, ele vai até à ***soukhala*** *daquele cujo espírito ele representa. Ele é envolvido em um pano branco, enterrado e são sacrificados frangos para ele. Depois, a pessoa cujo espírito estava nesse crocodilo morre, por sua vez. As pessoas de Léo acreditam que, quando se mata um crocodilo no pântano, mata-se também uma pessoa na aldeia. É que a alma de cada habitante da aldeia está ligada à de um crocodilo.*[278]

A maior parte dos Kassoufras considera que o crocodilo é sua alma e que, se um crocodilo for morto, a pessoa que lhe corresponde também morre em seguida.[279]

Entre estes mesmos Kassoufras,

em Pou, são os iguanas que são venerados e respeitados.
Cada iguana tem, parece, nele, a alma de uma pessoa na aldeia. Assim, se alguém mata um iguana, é uma pessoa que morre na aldeia. No começo de 1909, um Mossi de passagem matou um iguana inadvertidamente e o irmão de meu interlocutor (chefe da aldeia de Pou) morreu.

Sob estas expressões animistas, a realidade do fato transparece. Essa "alma" que habita um crocodilo ou um iguana é o *bush soul* da Srta. Kingsley. É, enfim, um duplo do indivíduo, ou, mais exatamente, o próprio indivíduo sob uma de suas duas formas.

No dizer do Sr. Nelson, entre os Esquimós do Estreito de

Bering, essa dualidade do indivíduo é representada aos olhos de uma maneira interessante.

> *Acredita-se que, antigamente, todos os seres vivos tinham uma dupla existência e assumiam, à vontade __ tanto as pessoas quanto os animais __ a forma que eles apresentam atualmente... Se um animal queria assumir sua aparência humana, ele levantava seu antebraço ou sua asa ou qualquer outro membro correspondente e retirava seu focinho ou seu bico, como se fosse uma máscara e se tornava então humano, com sua forma e seus traços. Acredita-se também que muitos animais ainda possuem essa faculdade. A forma humana que aparece assim é chamada de* ***inua****. Supõe-se que ela represente a parte pensante do animal e se torne sua sombra (****shade****), com sua morte.*
>
> *Atribui-se aos xamãs a faculdade de ver, através da máscara animal, os traços humanos que estão por detrás...*
>
> *Máscaras também podem representar animais totêmicos. Aqueles que as usam durante as festas se tornam realmente, acredita-se, o animal representado, ou, pelo menos, eles possuem então sua essência espiritual. Algumas máscaras do baixo Yukon e do território adjacente ao Kuskokwim possuem dois rostos. O focinho do animal é colocado de maneira a esconder a figura do* ***inua*** *que está por debaixo dele. A máscara exterior é mantida no lugar através de presilhas que permitem retirá-la rapidamente em um certo momento da cerimônia, para simbolizar a transformação (do animal em humano).*[280]

Num outro tipo de máscaras, do baixo Kuskokwim,

> *o rosto interior é escondido por duas pequenas abas que se abrem no momento desejado da cerimônia, para indicar que a metamorfose aconteceu. Quando a máscara representa um animal totêmico, aquele que a usa não precisa do segundo rosto, pois ele representa pessoalmente a sombra (**shade**) do animal totêmico.*

Expressão memorável. *Shade*, evidentemente, quer dizer aqui o duplo, o "segundo eu". O animal e o portador da máscara, nesse momento, formam um só, como o próprio Nelson diz, em termos expressos. Um pouco mais à frente, ele fala de uma máscara semi-humana, semi-pássaro.

> *Dizia-se que essa máscara representava o **inua** do grou. Ela era a obra de um xamã. Este dizia que, um dia, estando sozinho na tundra, percebeu, a alguma distância, um grou das areias que o olhava. Ele se aproximou do pássaro e as plumas em seu peito se afastaram e deixaram ver o rosto do **inua** do pássaro, tal como ele havia esculpido em seguida.*[281]

Tais passagens dizem muito sobre as participações e sobre as próprias identidades que os primitivos sentem se realizar entre eles e os animais que suas máscaras representam.

V

Índice

A "dupla existência" do indivíduo não é uma propriedade exclusiva da espécie humana. Para os Maoris, diz o Sr. Elsdon Best, uma floresta, um rio, um território, uma raça animal ou vegetal, até mesmo um certo animal, têm seu *mauri*, exatamente como uma pessoa ou um grupo humano. Nos fatos que acabamos de passar em

revista, a consubstancialidade entre o ser humano e o animal é tal que não se poderia dizer se é o ser humano que se desdobra em animal ou é o inverso.

> *Das operações e dos seres misteriosos em que acreditam os Esquimós, há poucos que sejam bem claros e nitidamente definidos em suas mentes. Assim, embora Mamayauk e Guninana falem correntemente das "almas" (**ta-tkok**), elas não conseguem, quando são pressionadas, fornecer uma exposição coerente e lógica de seus atributos. Mamayauk diz (é provável que esta crença venha do Alasca) que, no caso dos lobos e das orcas (**killer whale**), cada um deles, pelo menos enquanto estão vivos, tem seu duplo; ou seja, cada lobo que está sobre a terra firme tem um **ta-tkok** no mar, que é uma orca. Aqui, o saber de Mamayauk se torna vago. Eis tudo o que ela ouviu dizer. Mas ela não sabe se o lobo continua lobo no mar, se ele se confunde com seu duplo para formar um só com ele ou se ele se torna orca, de maneiras que, dali por diante, haja duas orcas, a que já existia no mar e a outra que foi levada pela fome.*
>
> *Guninana diz que os ensinamentos precedentes devem ter vindo do oeste. Ela também sabe que as orcas são os **ta-tkok** dos lobos. Ela sempre acreditou que é somente com a morte do lobo que seu **ta-tkok** vai para o mar e se torna uma orca. No entanto, "agora que eu penso", ela ouviu dizer que as orcas caçam também os caribus; portanto, evidentemente, elas estão também, numa parte do tempo, sob a forma de lobos... Ela nunca ouviu falar de um lobo que, pressionado pela fome, fosse voluntariamente para o mar e ali se tornasse uma orca... As duas, Mamayauk e Guninana, ouviram dizer*

*que as baleias **bow-head** são **ta-tkoit** dos bois almiscarados.*[282]

Segundo outro nativo,

> *os lobos e as orcas são **avariksut** (pedaços do mesmo bloco), ou seja, equivalentes, semelhantes, iguais. Quando os lobos morrem de fome sobre a terra, eles vão encontrar seus parentes no mar e se transformam em orcas. Da mesma forma, as orcas, quando não podem encontrar o que comer no mar, vão para a terra e se tornam lobos. Esses lobos, pelo que ele sabe, não se distinguem em nada dos lobos comuns.*[283]

Que as duas mulheres esquimós não possam fornecer precisões, não devemos ficar surpresos. Os nativos que informaram o Dr. Malinowski e o Sr. Junod também não podiam e estes dois observadores dizem, com razão, que não devemos lhes pedir isso. Mas as palavras de Mamayauk e de Guninana, mesmo que vagas, se tornam bem claras, quando as aproximamos de outros testemunhos semelhantes. *Ta-tkok* (alma) significa "duplo", como elas próprias destacam. O que elas descrevem, em termos, sem dúvida, rebeldes a uma tradução exata, é a dualidade de existência de um mesmo animal. O lobo em terra firme e a orca __ que é seu correspondente no mar __ são um só e mesmo ser, como o homem e seu crocodilo ou seu iguana, na África ocidental. O que há de particular aqui, é que as duas faces da individualidade __ se é que se pode dizer assim __ são uma e outra animais. O mesmo acontece com as baleias, que são as almas, ou seja, os duplos dos bois almiscarados. Mas, o Sr. Nelson diz expressamente que os animais possuem "almas" (*shades*) e que os Esquimós acreditam que quase todos os atributos que possuem as almas dos humanos existem também na dos animais[284]. Se os humanos possuem duplos em forma de animais, não há

nenhuma razão para que os animais também não tenham. Ainda mais que os primitivos geralmente só veem, entre o ser humano e o animal, uma diferença exterior, que não tem nenhuma importância.

É preciso ir mais além. Mesmo os objetos inanimados podem __ em certas circunstâncias ou pelo efeito de uma operação mágica __ ter, eles também, "uma dupla existência" ou, pelo menos, existir ao mesmo tempo em dois lugares afastados um do outro. Se não for admitida essa bilocação, não se compreenderá como os nativos representam certas operações mágicas banais para eles. Por exemplo, no Estreito de Torres,

> *o* ***maidelaig*** *(feiticeiro) pega o grande dente de forma canina da mandíbula inferior de um crocodilo, o tinge de vermelho, enche o buraco na base com diversos tipos de plantas e o esfrega de alto a baixo com a gordura de um cadáver humano em decomposição. Em seguida, ele pega uma longa corda em fibra de coqueiro trançado, a prende em uma ponta a uma árvore jovem e fina e coloca o dente engordurado na forquilha do primeiro ramo. Então, ele diz ao dente: "Entre naquele homem!... Não passe por cima de seu corpo. Entre em seu coração. Entendeu? Vá!" Neste momento, o feiticeiro puxa a ponta livre da corda tão violentamente que ela "se torna bem fina", como se ela fosse arrebentar. Subitamente ele a solta, a corda pula para trás e o recuo na árvore faz com que o dente parta como uma flecha... e o homem morre.*
>
> *Outro método, um pouco diferente. O dente é preso na ponta de uma corda e esta é presa a uma árvore. Estica-se a corda e o dente parte na direção da vítima, a direção que foi "apontada". No mesmo instante, um "dente espiritual"*

*(**spiritual tooth**) atinge a vítima e entra em seu corpo.*[285]

Este "dente espiritual", ou seja, este "espírito do dente" é sua "alma", para usar uma expressão comum ou, mais exatamente, seu "duplo". Em outros termos, é o próprio dente, que, em virtude da operação mágica que sofreu, se tornou capaz de estar, ao mesmo tempo, presente em dois lugares. Sob a forma de seu duplo místico, o dente, a quarenta quilômetros do lugar onde o feiticeiro agiu sobre ele, entra no corpo da vítima. Ele a penetra sem uma perfuração na pele, sem deixar o menor sinal de sua passagem e ele a mata infalivelmente.

Um nativo de Fiji expôs nitidamente uma ideia semelhante ao administrador de seu distrito.

> *As pessoas de Rewasau __ uma das aldeias Mboumbutho __ foram dizimadas por uma misteriosa epidemia e, de acordo com seu costume, vieram me ver por causa disso. Eles me disseram que um clã vizinho, os Naiovas __ cujo totem era uma pequena serpente negra maligna, chamada **mbolo** __ tinham mau olho e lhes tinham jogado um feitiço. Por causa disso, seus intestinos estavam cheios dessas serpentes negras, que os devoravam e os matavam. Eu fiz uma pesquisa rigorosa dos sintomas etc. e tomei muitas notas. Vendo isso, seu representante me disse: "E agora, senhor, após ter feito todas estas perguntas, o senhor vai enviar, eu suponho, o médico do distrito, na primeira morte que houver, para abrir o corpo e procurar as serpentes. Mas ele não as encontrará. Não são serpentes visíveis e tangíveis; são serpentes espirituais!" (**spiritual**)*[286]

Uma crença semelhante está na base de um grande número de

práticas de magia negra. A ação à distância do malefício, visto por todos como fatal, implica na "dupla existência", na bilocação do objeto material que leva a morte. Sem esta representação, o efeito produzido ficaria incompreensível. Fundamentado nela, ele parece bem simples.

Às vezes, a magia é suficientemente poderosa para produzir ela mesma o ser vivo que executará a obra do feiticeiro. Eis dois casos típicos, em sociedades bem afastadas uma da outra. Na ilha Kiwai, uma "primeira" mulher, negligenciada pelo marido para uma rival, quer se vingar dele.

> *Ela modelou um crocodilo e o colocou no rio Maubotiri, dizendo a ele: "Sivaré virá e você o pegará. Não há outro homem por aqui; só há Sivaré e você o pegará". Ela entrou então em sua casa e se sentou para observar, de sua varanda.*
>
> *Sivaré colocou todos os seus ornamentos de guerra e, pegando suas armas, se dirigiu para outra aldeia. Passando o vau, ele foi pego por um crocodilo que o levou para debaixo da água e o enfiou no fundo de um buraco.*[287]

O Sr. Nelson relata uma história semelhante. Uma mulher vê seu sobrinho chegar, num estado deplorável.

> *Quando ela o reconheceu, ela escutou sua história, com palavras de compaixão e, depois, de cólera contra os cruéis habitantes da aldeia. Quando ele terminou, ela lhe disse para ele pegar um pedaço de madeira e ele o fez. Eles fabricaram uma pequena imagem de um animal com longos dentes, grandes garras afiadas e o tingiram de vermelho nos lados e branco na garganta. Depois, eles levaram essa imagem para a borda de um riacho e a colocaram na água. A tia lhe disse que*

ela fosse matar todas as pessoas que ela pudesse encontrar na aldeia onde tinha estado seu sobrinho.

A imagem não se moveu. A velha mulher a retirou da água e se pôs a chorar, deixando cair suas lágrimas sobre ela. Então, ela a recolocou na água, dizendo: "Vá agora e mate os malvados que bateram no meu rapaz". Com estas palavras, a imagem flutuou através do riacho e se arrastou até a outra margem, onde começou a crescer. Ela ficou rapidamente de um tamanho enorme. Ela se tornou um urso formidável e matou todos os moradores da aldeia.[288]

Em geral, o feiticeiro que quer a morte de alguém confecciona uma imagem. Operando sobre a imagem, ele age sobre a vítima. A imagem participa do modelo. Em virtude dessa participação, ela é um pertence seu e ela é o próprio modelo. Pelo contrário, nas histórias que acabam de ser contadas, é a imagem que é o original e o ser vivo é esta própria imagem, após ter sofrido a ação mágica. Isto é, numa certa medida, um desdobramento ao inverso. A ordem dada pela esposa ofendida à imagem do crocodilo é executada pelo animal real que se torna essa imagem. Da mesma forma, o urso que vinga o mal feito à criança é o "duplo" da imagem esculpida por ela e sua tia. Estes casos inversos permitem, parece, penetrar um pouco melhor na natureza do caso direto. Eles não o tornam mais inteligível, mas eles têm a vantagem de nos mostrá-los sob um outro ângulo. Eles mostram também o quanto a mentalidade primitiva é pouco sensível à diferença que nós vemos entre os seres animados e os inanimados.

Não seria muito mais simples dizer: "Essas mulheres, que são feiticeiras, sabem dar a vida, ou uma alma; uma, ao modelo do crocodilo e a outra, à imagem do urso?" É verdade. Mas isso seria

atribuir nossa linguagem e, o que é pior, nossas representações, aos Papuas e aos Esquimós. Ao nos limitarmos, pelo contrário, a reconstruir as suas, da melhor forma possível, por mais obscuras e contraditórias que elas pareçam, talvez consigamos compreender um pouco melhor o que está em suas mentes, quando nós lhes atribuímos as ideias de duplo, de imagem, de réplica, de sombra e até mesmo de "alma" dos seres e dos objetos.

Escreve o Dr. Strong:

> *Eu ouso dizer que muitos europeus na Papuásia ficaram intrigados com as histórias como as seguintes, que me foram contadas.*
>
> *Tatakou, feiticeiro notório da ilha Yule, estava em Mou, no sul de todo o mundo. No entanto, ele foi acusado de um crime cometido na Siria, no mesmo momento, mesmo que a Siria fique a vários quilômetros de Mou. Para mim, estava bem claro que Tatakou não podia estar nos dois lugares ao mesmo tempo. Mas, não parecia menos claro aos nativos, que ele podia.*
>
> *Um nativo do cabo Nelson tem um ataque na estação. Sabe-se que ele tem um irmão em Ioma, a mais de cento e setenta quilômetros dali. Este irmão é acusado de ter causado o ataque, jogando-lhe uma pedra. É mostrada essa pedra, que é totalmente semelhante às milhares de outras no distrito. Para mim, era evidente que o irmão de Ioma não podia ter lançado a pedra de lá até aqui. Não parecia menos evidente aos nativos que ele podia não ter deixado Ioma um só instante e, no entanto, ter lançado a pedra sobre seu irmão no cabo Nelson (não, necessariamente, de Ioma).*[289]

A solução destes pequenos enigmas foi indicada

anteriormente. Basta lembrar que os Papuas do Dr. Strong raciocinam como seus vizinhos, os melanésios do Estreito de Torres. Eles representam o feiticeiro realizando suas operações mágicas em Ioma. Lá, ele "aponta" a pedra contra seu irmão, que está a mais de cento e setenta quilômetros dali, no Cabo Nelson. No mesmo instante, uma "pedra espiritual" __ como o "dente espiritual" do Estreito de Torres __ penetra no corpo da vítima. Lá, ela produz seu efeito mortífero. Nada de mais simples, para a mentalidade primitiva, do que esta bilocação mística de um objeto. Quanto à pedra que os nativos mostraram ao Dr. Strong, ela foi extraída, sem dúvida, do doente, por um curandeiro. No que diz respeito ao primeiro fato, as coisas são menos nítidas, porque não se diz do que Tatakou foi acusado. Se for o caso de um enfeitiçamento como o outro, a mesma explicação também é válida. Tatakou "apontou" de longe uma pedra, um osso, ou um dente mágico contra sua vítima. Por outro lado, a ideia de que Tatakou pôde estar, em pessoa, em dois lugares ao mesmo tempo, não é para perturbar o pensamento dos nativos. Eles são totalmente dispostos a admitir essa bilocação quando eles representam o indivíduo e seu "duplo" animal, seu *tamaniu*. Não lhes parece mais chocante quando é o próprio indivíduo que lhes aparece presente aqui e lá.

Eu citei, em outro lugar, o belo caso da crença na bilocação relatado pelo Sr. Grubb. Um nativo o acusou de lhe ter roubado abóboras de sua horta, embora ele soubesse muito bem que, no momento desse pretenso roubo, o missionário estivesse a mais de duzentos quilômetros dali. O nativo assistiu essa cena em sonho e o fato de que o Sr. Grubb estivesse em outro lugar nesse dia não o impediu de acreditar nisso.

De acordo com Herbert Spencer, E. B. Tylor e seus numerosos

discípulos, os primitivos procuram explicar como eles podem, dormindo em suas cabanas, conversar com pessoas que vivem muito distantes deles e imaginaram um duplo deles mesmos, que se transporta para longe durante seu sono. Mas esta ideia de um duplo do individuo, ao mesmo tempo distinto dele e idêntico a ele, eles já possuíam. Ela é inerente à maneira como eles representam o indivíduo, seus pertences, sua imagem etc. Ela lhes serve, portanto, também no caso do sonho. Eles não a inventaram expressamente para dar conta disso.

Eis um testemunho onde está em questão o "duplo", não apenas do homem que sonha, mas também daquele que é visto no sonho.

> *Acredita-se, entre os Angami, que os pesadelos são causados pela visita do espírito (**wraith**) de um amigo adormecido, que é mais forte do que o espírito do sonhador. Conta-se a história de um homem que tinha pavorosos pesadelos e que se pôs a dormir com seu **dao** (punhal) sob o travesseiro. Quando o pesadelo chegou, ele tentou matá-lo com seu **dao**. Levantando-se para persegui-lo, ele viu uma borboleta que voava na casa de seu amigo. No dia seguinte de manhã, este diz aos vizinhos que havia tido durante a noite um medo horrível, já que tinha sonhado que um homem tentava matá-lo com seu **dao**.*[290]

Do mesmo modo, quando os homens estão longe, na caça, em viagem na terra ou no mar ou em expedições guerreiras, suas mulheres devem observar um certo número de proibições. Elas devem se abster de certos alimentos, de certas ocupações, de tomar parte em divertimentos etc. Esse costume é muito difundido. O Sr. Kruyt, que o encontrou entre os Toradja's, o explica da seguinte

maneira:

> *A origem dessas prescrições se encontra na ideia de que o* ***tanoana*** *(alma) dos guerreiros que estão ausentes corporalmente deve poder retornar imediatamente (por exemplo, em um sonho) à sua casa. Neste caso, é preciso que ele encontre tudo em ordem e não perceba nada que possa lhe causar uma impressão desagradável ou inquietante. O corpo do guerreiro sofre o contragolpe de todas as emoções de sua alma e o homem poderia ficar, desta forma, em uma condição de inferioridade para o combate.*[291]

Deixemos as expressões animistas usadas pelo Sr. Kruyt e que os próprios Toradja's, sem dúvida, foram levados a adotar. O que fica disto é que, como os outros primitivos que observam essas interdições, os Toradja's admitem que os guerreiros estão, ao mesmo tempo, em campanha e presentes, pelo menos momentaneamente, em seu domicílio, onde seus duplos, ou seja, eles mesmos, permanecem durante o sono.

VI

Índice

Sem dúvida que convém interpretar da mesma maneira certas interdições que, sobretudo na América do Sul, acompanham geralmente o resguardo. O pai, durante os primeiros dias que se seguem ao nascimento da criança, deve se abster de todo esforço muscular, de todo trabalho penoso e não deve manejar armas, ferramentas etc. O Sr. Karsten reproduz a razão geralmente dada para esses tabus. "O pai com sua criança recém nascida formam, por assim dizer, uma só pessoa. A alma da criança está intimamente ligada à alma de seu pai e tudo o que acontece ao pai, durante esses

dias críticos, supostamente, logo afeta seu terno bebê”[292].

Esta explicação, satisfatória, sem dúvida, para um certo número de práticas, como o resguardo propriamente dito, não basta para todas elas. Por exemplo, de acordo com um texto relatado pelo Dr. W. E. Roth,[293]

> *era proibido ao pai realizar qualquer trabalho penoso ou, caçar, porque sua flecha poderia atingir a criancinha. Se ele subisse o tronco de uma árvore, ele colocava sempre dois pequenos bastões, como um tipo de ponte, para que o pequeno espírito da criança o seguisse. Se ele atravessasse um rio ou um riacho, uma cabaça ou a casca de uma fruta serviam para facilitar a passagem da criança... Se, porventura, ele encontrasse um jaguar, ele não fugia rapidamente, mas avançava corajosamente contra o animal, pois a vida da criança dependia disso... Por mais cruelmente que ele fosse mordido por o que quer que fosse, ele só devia coçar muito prudentemente, para não ferir a criança com suas unhas.*

Estas precisões implicam, da maneira mais nítida, que o pai e a criança são de tal forma unidos, que o que acontece ao primeiro logo repercute no segundo, como se eles formassem uma só pessoa, com a criança acompanhando bem de perto o pai por toda a parte. Se o pai sobe uma árvore, a criança sobe atrás e, por isso, o pai coloca no tronco da árvore pequenos bastões para ajudá-la a subir, com medo que ela caia. Quando o pai atravessa um curso d’água, caminhando ou à nado e como a criança que o segue corre o risco de se afogar, ele lhe prepara um barquinho. Se ele encontra subitamente um jaguar, ele não procura se salvar como faria em qualquer outra ocasião, pois a criança não pode fugir tão rápido como ele e o jaguar o capturaria. Enfim, o pai se comporta, em todas as circunstâncias,

como se a criancinha estivesse do seu lado. O fato de que ele não a vê não o impede de acreditá-la presente. E, no entanto, durante todo esse tempo, o bebê estava deitado em seu berço junto à sua mãe.

Os mesmos fatos foram recentemente observados por um missionário que vive com os Caraíbas.

> *Na primeira semana, o pai ficará em casa e não fará nenhum trabalho, pois isso faria mal à criança. Na segunda semana, ele sairá para ir até à floresta, mas não muito longe, pois senão a criança ficaria muito cansada. Se o caminho bifurca, ele cobrirá um dos caminhos, para evitar que a criança se engane e se perca. Ele não se aproximará de um riacho, por medo de que o espírito da água (**okoyumo**) se apodere da criança. E, no entanto, nessas duas primeiras semanas, a criança está com sua mãe em um quartinho construído expressamente para essa ocasião. Não é permitido tirá-la dali. O próprio pai ainda não a viu.*[294]

Desta forma, para os nativos, a criança está, ao mesmo tempo, com o pai na floresta e com a mãe em sua cabana. A fim de evitar o que há de chocante para nossa mente, dir-se-á que, enquanto a criança está deitada junto à sua mãe, seu "duplo" acompanha o pai. Mas, no pensamento dos nativos, a criança e seu duplo são apenas um e mesmo indivíduo, cuja presença simultânea em dois lugares não tem nada de mais surpreendente do que o homem que sonha.

Os observadores se esquivam, em geral, da dificuldade, falando em "alma" da criança. O Sr. Nordenskiöld escreve:

> *Os nativos Guarayús (Bolívia do noroeste) me disseram que, quando um homem vai à caça logo após sua mulher ter dado à luz, se ele atira em um papagaio, por exemplo, ele*

arrisca matar sua criança. Pois, nos primeiros dias de vida da criança, sua alma segue seu pai.[295]

E, em outro lugar:

> *Quando uma mulher Itonoma traz ao mundo uma criança, ela amarra suas pernas com um fio, a fim de impedi-la de correr atrás de seu pai. Este, nos primeiros dias após o nascimento da criança, deve evitar a água profunda ao se banhar, pois, senão, a criança poderia se afogar. Ele só pode se banhar à beira d'água. Encontramos aqui, a representação tão difundida entre os nativos, de que a criança, nos primeiros dias de vida, acompanha seu pai.*[296]

A "criança" __ como diz muito bem o Sr. Nordenskiöld nesta passagem __ e não sua "alma". Eu não sei qual é a palavra usada pelos nativos, mas eu duvido que ela seja traduzida exatamente por "alma". Essa "alma" sobe nas árvores. Ela arrisca se afogar. Ela pode ser comida por um animal feroz. É um duplo, uma réplica da criança. É a própria criança, presente aqui e lá, ao mesmo tempo.

***

Capítulo VI

A imanência do grupo no indivíduo.

I

Índice

Os primitivos quase não representam o indivíduo em si. Um indivíduo só existe realmente para eles enquanto participante de seu grupo ou sua espécie. Precisamos agora, portanto, mostrar como essa participação, que foi descrita nos capítulos segundo e terceiro,

aparece na própria estrutura do indivíduo humano.

Tiraremos proveito ao estudá-la nas tribos da Austrália central, observadas por Spencer e Gillen. Mesmo fazendo largo uso de sua célebre obra, seguiremos, no entanto, de preferência, os dados fornecidos por Strehlow, que falava a língua dos Arandas e dos Loritjas, que viveu muito tempo com eles e que parece ter penetrado mais fundo em sua intimidade.

Encontraremos neles, primeiramente, representações e crenças semelhantes àquelas que foram estudadas acima entre os nativos das tribos de Vitória: mesma feitiçaria praticada sobre os pertences dos indivíduos, mesmo medo dos espíritos maléficos que raptam e devoram a gordura dos rins, o coração e o fígado das pessoas e, em particular, das criancinhas. Em Strehlow, a "alma" não é identificada com a gordura dos rins, pois ele diz que esses espíritos raptam, assam e comem essa gordura, o fígado *e* a alma. Mas esta alma está sempre compreendida na mesma enumeração que o coração, o fígado, a gordura etc. Ela é de mesma natureza. Por exemplo, os espíritos maléficos "se aproximam de uma pessoa, enrolam uma corda ao redor de sua alma e a levam"[297]. Outros __ entre os Loritjas __ atacam de noite as pessoas isoladas, abrem seus corpos e levam embora a alma, o fígado, o coração e a gordura[298]. "Alma" designa aqui, sem nenhuma dúvida, como nas tribos de Vitória, um "princípio vital", um pertence, essencial, mas semelhante aos outros.

Ao lado dessas representações estão outras que expressam memoravelmente a participação do indivíduo com seu grupo. Elas se aproximam muito das crenças totêmicas dos Arandas e dos Loritjas, que precisamos relembrar aqui brevemente. Na época lendária que, em Spencer e Gillen leva o nome de Alcheringa, viviam ancestrais míticos chamados *altirangamitjina* (os eternos incriados, os deuses

totêmicos). Eles tinham, em geral, a forma humana. No entanto, eles eram dotados de poderes sobre-humanos e possuíam a propriedade de produzir os animais cujos nomes eles levavam... Eles podiam também, a qualquer momento, assumir a forma dos animais que eles produziam. Muitos erravam assim, sob a forma de emu, de canguru, de águia etc. Nas lendas, eles são também chamados pelos seus nomes de animais. Em cada um dos deuses totêmicos aparecem as propriedades características e os traços distintivos do animal correspondente. Como um canguru verdadeiro, o deus totêmico canguru pasta a relva, foge quando o perseguem, cava um buraco na terra etc.[299]

Certos lugares determinados, onde esses deuses totêmicos viveram e onde produziram seus animais, lhes "pertencem". Esgotados de cansaço, após longas viagens, eles acabam por se jogar por terra e seus corpos se transformam ali: parte em pedras, parte em pedaços de madeira chamados *tjurunga*.[300]

Entre os Loritjas, as árvores em que se transformaram os corpos dos ancestrais míticos são chamadas de *ngana ngamba* (que tem a forma de uma árvore). *Ngana* quer dizer árvore e *ngamba*, tal qual. Ou seja, escreve Strehlow, uma árvore tem a forma de uma árvore, mas ela é, propriamente, o corpo *tjurunga* (escondido, secreto) de um ancestral mítico[301]. Aos olhos de um "primitivo", como se sabe, a essência mística de um ser importa muito mais do que sua aparência exterior. Para nós, uma árvore não poderia ser representada de outra forma que não seja pelo conjunto de seu tronco, suas raízes, seus ramos, suas folhas etc.; enfim, em nossa mente, tudo isso é evocado por esta palavra. Nós podemos imaginar que ela seja habitada por uma hamadríade ou um espírito, mas, mesmo então, é sempre ela que nós vemos. Para os Loritjas, a árvore

que brotou no lugar onde o deus totêmico desapareceu na terra é, primeiramente e acima de tudo, o próprio deus. Ele se apresenta, é verdade, aos olhos, sob o aspecto de uma árvore. Mas ele poderia também ter assumido a forma de um rochedo ou de um arbusto, como fizeram outros ancestrais totêmicos.

Sendo assim,

> *nesses rochedos que representam os corpos transformados dos ancestrais, nessas árvores, nos ramos de visco que crescem sobre elas, nos lagos envenenados e outros lugares semelhantes, vivem germes de crianças, de crianças ainda por nascer, chamadas* ***ratapa****... Esses* ***ratapa*** *são meninos e meninas, perfeitamente formados, de cor rosada (como os recém-nascidos australianos) e eles têm um corpo e uma alma... Conforme o* ***altiranga-mitjina*** *(ancestral mítico) __ cujo corpo transformado tem um* ***ratapa*** *__ esteve em relação com este ou aquele objeto natural, o* ***ratapa*** *está também na mesma relação com ele. No eucalipto no qual se transformou o corpo de um ancestral-canguru, existe um* ***ratapa****-canguru. Da mesma forma, na árvore que representa o corpo de um ancestral-gambá, existe um* ***ratapa****-gambá.*[302]
>
> *A concepção pode acontecer de três maneiras diferentes. Um* ***ratapa****... pode sair de um ramo de visco, de uma fenda numa rocha etc. e entrar em uma mulher que passe por este lugar. Ou então, o ancestral mítico lança, em direção a uma mulher, seu* ***namatuna*** *(um tipo de* ***tjurunga****), que toma, no interior do corpo da mulher, a forma de uma criança. Ou, por fim, um caso muito mais raro, o* ***iningukua*** *(nome dado ao ancestral mítico de uma pessoa) pode lançar primeiro seu* ***namatuna*** *em uma mulher e entrar em seguida, ele mesmo,*

nela... [303]

Sob estas diferentes formas, a participação entre o ancestral e a criança que nascerá já é evidente. E será ainda mais evidente pelas seguintes considerações.

> *Cada indivíduo pertence necessariamente a um totem determinado que é chamado de* ***ratapa****. Mas, por outro lado, todo indivíduo está unido também a outro totem, chamado* ***altjira****; é o totem de sua mãe, que todo nativo olha como um animal (ou uma planta) que lhe pertence... Mesmo que as crianças de uma mesma família, de uma mesma mãe, possam pertencer a totens (****ratapa****) diferentes, eles todos possuem, no entanto, em comum, outro totem, o de sua mãe e podemos considerá-lo como sua divindade tutelar, que lhe assegura o alimento, da mesma forma que a mãe, nos primeiros anos, alimenta e protege seus filhos. Este* ***altjira*** *aparece em sonho ao nativo e lhe dá conselhos. O lugar onde o nativo foi concebido, ele o chama de "meu lugar" e o lugar onde sua mãe o foi é "o lugar do totem que está unido a mim".* [304]

> *Em virtude de sua união com seu* ***iningukua*** *(seu ancestral totêmico), cada indivíduo pertence ao mesmo totem que ele. Este totem, animal ou planta, ele o olha como seu irmão mais velho. Ele tem o dever de tratá-lo com muito respeito... Ele tem também o dever de velar __ como faziam, em seus tempos, os ancestrais totêmicos, ao longo de suas peregrinações __ pela prosperidade e o engrandecimento de seu totem, através de algumas cerimônias.* [305]

Podemos agora pesquisar o que representam para ele os objetos sagrados chamados *tjurunga* (o *churinga*, de Spencer e

Gillen). A palavra significa a coisa secreta que pertence (a alguém). *Tju* é uma palavra fora de uso que quer dizer: escondido, secreto e *runga* é o que pertence, o que é meu. *Tjurunga* pode primeiramente ser empregado como adjetivo, como, por exemplo, *retna tjurunga*, o nome secreto. Mas ele é mais frequentemente empregado como substantivo. Ele designa então as cerimônias cultuais dos Arandas. Por exemplo, *ilia tjurunga*, as cerimônias do emu. Em particular, chamam-se *tjurunga* certos objetos de pedra ou de madeira, oblongos, mais ou menos longos e grossos, com desenhos e ornamentos, aos quais se dedica um respeito religioso e os cuidados mais atentos[306].

De acordo com Strehlow,

> *acredita-se que uma união íntima liga o* ***tjurunga*** *ao ancestral totêmico e à pessoa sua descendente. Mais precisamente, o* ***tjurunga*** *é visto como o corpo, ao mesmo tempo, dessa pessoa e de seu ancestral totêmico. Ele une o indivíduo ao seu ancestral totêmico pessoal e lhe garante a proteção de seu* ***iningukua****, enquanto que a perda do* ***tjurunga*** *atrairia para ele sua vingança. Por outro lado, o* ***tjurunga*** *une a pessoa, não somente ao seu ancestral totêmico, mas também ao seu totem (animal, planta etc.) e lhe dá a possibilidade de fazê-lo prosperar e crescer, como faziam antigamente os ancestrais totêmicos... Esta união solidária (eu diria participação) da pessoa com seu ancestral totêmico e seu totem se expressa particularmente quando se celebram as cerimônias do culto totêmico. Se esta participação for ignorada, é totalmente impossível compreender os cantos executados durante essas cerimônias.*[307]

O *tjurunga* é, portanto, um "duplo" do indivíduo, ou seja, é o

próprio indivíduo.

> *É bem claro que os Arandas __ e isto é verdadeiro também para os Loritjas __ não concebem o* ***tjurunga*** *como a sede da alma ou da vida. Eu coloquei, para os nativos, questões que tendiam a isso e eles sempre rejeitaram essa maneira de representá-lo. O* ***tjurunga*** *não tem absolutamente nada a ver com a "alma" (aquela que é da mesma natureza do fígado, do coração, da gordura etc.). A relação entre a pessoa e seu* ***tjurunga*** *é expressa por esta frase:* ***Nana unta mburka nuna****, este (ou seja, o tjurunga) teu corpo é você. (Este é teu corpo).*[308]

Toda pessoa tem, portanto, dois corpos: um de carne e osso, outro de pedra ou de madeira. Essa dualidade aparente não exclui a individualidade, compatível, segundo a mentalidade primitiva, com o fato de que um mesmo ser está presente ao mesmo tempo em dois lugares diferentes.

Isto não é tudo. Além desse *tjurunga* próprio do indivíduo, que é visto como o segundo corpo da pessoa, há ainda um outro, o *papa tjurunga*. Este representa sua união mágica com seu *iningukua*... Que haja uma contradição ao ver estes dois *tjurunga* como o outro corpo da pessoa, os nativos não veem, ou não querem vê-lo.

O editor de Strehlow, Leonhardi, faz uma observação. Ele diz: "As crenças dos Aruntas e dos Loritjas relativas ao *tjurunga*, me parecem implicar também em outras contradições, que excluem qualquer teoria que compreenda todas" [309]. Isto é verdade, sob o ponto de vista de nossa lógica. Mas o que é contraditório para nós não o é para os australianos. Eles não sentem em suas crenças nenhuma incoerência.

Graças a Strehlow, podemos seguir as relações do ser humano

com seu *tjurunga* ao longo de sua vida.

> *Assim que uma mulher sabe que está grávida, ou seja, que um* ***ratapa*** *entrou nela, o avô (paterno ou materno) da criança que vai nascer vai cortar, na casca de uma acácia (****mulga****), um pequeno* ***tjurunga****, sobre o qual ele grava, com um dente de gambá, sinais que lembram o ancestral totêmico da criança e seu totem. Ele o reveste de ocre vermelho e o coloca na gruta onde são conservados os outros* ***tjurunga****. Uma vez nascida, a criança chora sem parar para ter seu* ***tjurunga****. A fim de acalmá-la, o avô, acompanhado de alguns outros homens, vai pegar o* ***tjurunga*** *na grota...*
>
> *Após a circuncisão, coloca-se nas mãos do menino, que se chama doravante* ***rukula****, um grande zunidor, chamado* ***nankara****. Este* ***nankara*** *representa o corpo místico de seu ancestral totêmico maternal, de seu* ***altjira****, que vai, dali por diante, acompanhá-lo e protegê-lo.*
>
> *Após a subincisão, quando ele recebe o nome de* ***iliara****, coloca-se em suas mãos um pequeno zunidor, chamado* ***namatuna****, que representa o corpo de seu ancestral* ***iliara*** *pessoal, ou seja, de seu* ***iningukua****, que, desde então, o acompanha e o protege...*
>
> *Mais tarde, quando ele atinge a idade adulta, seu avô o leva ao* ***arknanaua****, onde está conservado o* ***tjurunga*** *de seu ancestral totêmico e o mostra para ele, dizendo estas palavras: "Eis seu corpo, eis seu segundo eu (****iningukua****). Se você transportar este* ***tjurunga*** *para fora daqui, dores o atingirão!"*
>
> *Enquanto esse* ***tjurunga*** *__ que une de maneira misteriosa o ancestral totêmico com o indivíduo __ estiver*

*bem guardado e em segurança (o que é garantido pelo **iningukua** em suas caminhadas noturnas), a segurança pessoal do indivíduo está garantida. Se ele for perdido ou destruído, a vida da pessoa está em perigo.*[310]

Em outros termos, a participação entre eles equivale a uma consubstancialidade. As próprias expressões utilizadas pelo avô provam isso e mesmo que esse *tjurunga* seja ao mesmo tempo o *iningukua*, o ancestral totêmico, que desempenha com relação ao indivíduo o papel de protetor, ele está pronto para assumir um outro, contrário, se alguma coisa ruim acontecer ao *tjurunga*. Esse mesmo *iningukua* é também o "segundo eu" do indivíduo.

Diz ainda Strehlow:

*Nas cerimônias totêmicas, o totem, o ancestral totêmico e a pessoa sua descendente (aquela que o representa na cerimônia, com sua decoração e sua máscara) aparecem, nos cantos ditos **tjurunga**, como um só e mesmo ser. Não há, portanto, encarnação, propriamente falando, do **altirangamitjina** no descendente que o representa. Se não mantivermos sempre presentes em mente que o totem, o **altirangamitjina** e o **ratapa** são um só, a maior parte dos cantos relativos ao **tjurunga** deixa de ser inteligível.*[311]

Para concluir, Strehlow resume assim os elementos essenciais dessas representações muito complexas:

*Um **ratapa** é uma criancinha completamente formada, que tem um corpo e uma alma. Quando eu a designei pela expressão "germe de criança" (Kinderkeim), foi pela falta de uma expressão melhor. Não se pode tomar "germe" ao pé da letra! Eis aqui, mais uma vez, todo o sistema dos nativos sobre*

este assunto:

*O **altirangamitjina**, em suas peregrinações de outrora, celebrou cerimônias em diversos lugares. Ali ele perdeu ou deixou **tjurunga** __ em madeira, pedra, **namatuna** ou **nankara**, pouco importa __ que podem, em seguida, se transformar em **ratapa** e entrar nas mulheres que passam por ali. No entanto, quando o ancestral totêmico terminou, ao fim de suas viagens, seu corpo se transformou em um rochedo ou em uma árvore ou em um **tjurunga**. Desse corpo, assim transformado, só pode sair um único **ratapa**, que o próprio ancestral acompanha e protege durante sua vida. **Iningukua** é apenas outra palavra para designar o **altirangamitjina** pessoal do indivíduo.*[312]

Nessas crenças dos Arandas e dos Loritjas, vemos reaparecer representações que já mencionamos. Por exemplo, esses ancestrais míticos, humanos e animais ao mesmo tempo, que assumem indiferentemente as duas formas e que, sob uma e outra, mantém sua natureza mista. A identidade consubstancial do indivíduo com seus pertences e com seu duplo é encontrada também aqui. A pessoa é seu *tjurunga*. Isto lhe é revelado solenemente: "Este *tjurunga* é seu corpo, ele é você mesmo, é seu outro eu". Há mesmo dois *tjurunga* que fazem parte da individualidade do Aranda e do Loritja. Tanto com um como com o outro, ele participa de seu ancestral totêmico. Sem que haja reencarnação, propriamente dita, o ancestral reviver nele. Strehlow insiste neste ponto: que o indivíduo, seu ancestral totêmico e seu totem são um só.

Não apenas o indivíduo participa de seu ancestral totêmico, com quem, sob um certo aspecto, ele se identifica, mas ele vê nele também um protetor. O *iningukua* o acompanha durante sua vida, o

adverte dos perigos que o ameaçam e o ajuda a escapar deles. É um tipo de espírito tutelar ou anjo guardião. Mas, talvez se possa dizer, se o indivíduo e seu *iningukua* são um só, ele é então seu próprio protetor? Sim, pois a participação não implica aqui que os dois seres sejam absolutamente confundidos. Sem dúvida que o indivíduo, sob um certo sentido, é o *iningukua*. Mas, sob outro ponto de vista, esse *iningukua* se distingue dele. Ele lhe é pré-existente e ele não morrerá com ele. O indivíduo participa, portanto, assim, de um ser que, sem dúvida, está nele, é ele mesmo, o faz o que ele é, mas que, ao mesmo tempo, o ultrapassa e, por certas características, difere dele e o tem sob sua dependência. Ele se sente sob a proteção de seu *altirangamitjina* ou *iningukua*, de seu *tjurunga* e ele só se considera como em segurança quando ele tem seu apoio. Se essa proteção cessar, ele está em perigo. Se o protetor ficar irritado, o indivíduo acredita estar perdido.

Esta última representação não está, necessariamente, ligada à organização totêmica que se observa entre os Arandas e os Loritjas. Ela é encontrada também, em formas variadas, em sociedades com instituições bem diferentes. Quaisquer que sejam estas, é raro que o indivíduo não acredite na presença nele mesmo, como elemento essencial de sua pessoa, de um ser do qual ele depende, com o qual ele participa e de quem ele deve esperar socorro e proteção.

II

Índice

Na África ocidental, na Costa do Ouro,

> *o negro chegou à conclusão de que há uma segunda individualidade, um espírito que habita nele. Ele o chama de* ***kra****... O* ***kra*** *existiu antes do nascimento da pessoa,*

*provavelmente na qualidade de **kra** de uma longa série de indivíduos e, após sua morte, ele prosseguirá, da mesma forma, uma carreira independente, seja entrando no corpo de uma criança recém nascida ou no de um animal, seja errando por aqui sob a forma de **sisa**, ou seja, um **kra** sem domicílio... O **kra** pode, quando quer, deixar o corpo que ele habita e retornar a ele. Em geral, ele só o deixa durante o sono e os incidentes que acontecem em sonhos, o nativo acredita que são as aventuras do **kra** durante essa ausência. O **srahaman,** ou sombra da pessoa (**ghost-man**), começa sua carreira no momento em que a pessoa corpórea termina a sua e ele continua simplesmente, no mundo dos mortos, ou mundo das sombras (**ghosts**), a existência que a pessoa corpórea levava aqui, sobre a terra. Há, portanto, num certo sentido, três individualidades: 1º) a pessoa corpórea; 2º) o espírito (**spirit**) que habita nele, ou **kra**; 3º) o **srahman**, ou sombra (**ghost)** do morto. Se bem que, num outro sentido, este último seja apenas a persistência do primeiro sob a forma de sombra.*[313]

O Major Ellis se preocupa com as possíveis confusões entre o *kra* e o que nós chamamos "alma".

*O **kra** não é a alma... Cada um dos **kra** habitou muitas pessoas e habitará, provavelmente, muitas outras. Sob certos aspectos, o **kra** se parece com um anjo guardião, mas ele é muito mais do isto. Ele está intimamente unido à pessoa e a prova disto está em que esta, ao despertar, se lembra do que aconteceu ao **kra** durante o sono, quando ele deixou o corpo. Ela até mesmo sente fisicamente as consequências dos atos de seu **kra**. Quando um negro desperta com uma sensação de rigidez e indisposto, ou sofrendo em seus membros de*

*reumatismo muscular, ele nunca deixa de explicar estes sintomas dizendo que seu **kra** se meteu em uma briga com outro, ou que ele realizou um trabalho muito cansativo. Além disso, se uma pessoa vê outras em sonho, ela acredita que seu **kra** se encontrou com os seus. Pensa-se, por fim, que o **kra** possui a aparência exterior da pessoa em cujo corpo ele habita. Desta forma, o **kra** é mais do que um simples locatário ou um anjo guardião. Ele tem a forma e a figura da pessoa onde ele está... e o espírito e o corpo desta são afetados pelas consequências dos atos do **kra** e os registram.*[314]

Mesmo que, sob certos pontos de vista, a pessoa e seu *kra* sejam seres distintos, sob um outro aspecto, eles são um só e se fundem na individualidade da pessoa viva.

*Quando o **kra** deixa o corpo humano que ele habita, a pessoa não experimenta nenhum mal físico. O **kra** se vai, quando a pessoa dorme e sem que esta perceba. Se ele a deixa em estado de vigília, a pessoa só percebe sua partida porque espirra ou boceja. Pelo contrário, se a alma (**soul**), o veículo da existência individual da pessoa, deixa o corpo, este logo cai em um estado inanimado; ele fica frio, não tem mais pulso e, aparentemente, mais vida. Às vezes, se bem que raramente, a alma retorna e, então, isso foi apenas um desfalecimento ou perda da consciência. Geralmente, ela não retorna e a pessoa está morta.*[315]

O *kra* recebe as homenagens de “sua” pessoa.

O nativo Ewe oferece, ao espírito que habita nele, um culto e sacrifícios, como se faz na Costa do Ouro, nestas duas épocas: o aniversário de nascimento da pessoa e no dia

*consagrado ao **kra**. Este dia começa com o sacrifício de um carneiro ou de um frango, de acordo com as posses do adorador. Em seguida, este se lava da cabeça aos pés e veste uma túnica branca.*

As mesmas representações aparecem nas tribos vizinhas.

*As populações que falam a língua **tshi** possuem a palavra **kra** para designar o espírito (**spirit**) de uma pessoa viva, ou, melhor dizendo, um espírito que habita comumente uma pessoa viva e que espera que sacrifícios lhe sejam oferecidos em troca de sua proteção. Assim, exatamente como se acredita que um espírito habita certos objetos inanimados e tangíveis, admite-se também que um espírito habite o interior do corpo de uma pessoa e que ele é também distinto da própria pessoa. A palavra **kra**, embora traduzida geralmente por "alma" (**soul**), não corresponde totalmente à ideia européia de alma. Pois, o que continua a existir, num outro mundo após a morte, é a própria pessoa em estado de sombra (**ghost**, **shadow**) e não o **kra**. Este é mais um anjo guardião, que vive no interior da pessoa e que se separa dela quando ela morre.*[316]

Como entre os Ewe, acredita-se entre os Tshi, que o *kra* deixa o corpo da pessoa durante a noite e que, ao despertar, a pessoa se lembra das aventuras do *kra* durante sua ausência. "Se a pessoa se sente enrijecida e indisposta, é porque seu *kra* lutou com outros e ficou muito cansado". Também entre eles,

*o aniversário de nascimento de uma pessoa é o dia consagrado ao seu **kra**. Se a pessoa for rica, ela mata um carneiro __ e um frango, se for pobre __ para preparar com*

ele um banquete. Ela raspa a cabeça e se abstém de qualquer trabalho. De manhã, ela vai se lavar e, munida de um ovo e um pouco de fibra para lhe servir de esponja, ela fica de pé diante da cabaça ou do recipiente onde está a água e fala com seu ***kra****. Em troca do culto que ela vai lhe prestar, neste dia consagrado a ele, ela lhe pede ajuda e assistência... Às vezes, pessoas pertencentes às classes superiores __ reis ou chefes __ consagram ao seu* ***kra*** *o dia da semana em que eles nasceram.*[317]

Outros testemunhos confirmam o de Ellis. Assim, nas tribos Ga, que se posicionam geograficamente entre os Tshis e os Ewes,

é uma coisa singular o ***okra****. Se for colocada diretamente uma questão sobre este assunto a um negro Ga, ele dirá, após ter refletido um pouco: "Meu* ***okra****, não é meu* ***susuma****?". Ou seja, minha "alma" (****Seele****). Mas, se esta mesma pessoa escapa da morte ou de algum grande perigo, ela dirá: "Se meu* ***okra*** *não tivesse zelado por mim, certamente eu não teria escapado". Ou então, se lhe acontece algum infortúnio: "Meu* ***okra*** *se afastou de mim". Vemos, portanto, que, no pensamento dos negros Ga, cada indivíduo, além da alma, que está nele (****susuma****), possui também um anjo guardião (****okra****) que o acompanha dia e noite, com a particularidade de que todos aqueles nascidos no mesmo dia da semana chamam seu* ***okra*** *pelo mesmo nome, correspondente a este dia... Ao* ***okra*** *inspirador de todos os bons pensamentos e que ajuda a colocá-los em prática, se opõe o* ***gbeshi*** *ou* ***okrabri****, ou seja, o* ***okra*** *negro. Este induz a pessoa a todo tipo de erro e a persegue, então, dia e noite, como a má consciência... Não se faz sacrifícios ao* ***okrabri****.*[318]

Esta mesma crença foi observada por Ellis nas tribos Ga[319] e, talvez, ela traduza uma influência muçulmana.

O Sr. Perregaux relatou, em substância, os mesmos fatos. Sob os termos que ele emprega, é fácil reconhecê-los e isto é, ao mesmo tempo, um exemplo da confusão que introduzem as palavras "alma" e "espírito", aplicadas a representações que não correspondem totalmente a elas.

> *Os Tshis acreditam que a alma de uma pessoa existe antes de seu nascimento e pode ter sido a alma ou o espírito de um de seus parentes mortos. (Aqui, ele está tratando, evidentemente, do kra.) Se ela obtém de Deus a permissão de retornar à terra, ela recebe ao mesmo tempo sua sentença: seu destino está fixado antecipadamente. (Talvez este seja também um traço da influência muçulmana.) Foi desta ideia que nasceu o nome* ***okra****, que significa "enviado em missão" (com uma ordem precisa)... Durante a vida do indivíduo, o* ***okra*** *é considerado, uma hora como sua alma ou seu espírito (e, por consequência, será chamado de* ***sunsum*** *ou* ***honhom****), outra hora como um ser distinto dele, que o protege, o segue, lhe dá bons ou maus conselhos, faz prosperar seus empreendimentos ou o negligencia e o despreza. Neste último caso, o* ***okra*** *é chamado de* ***okrabiri****, ou seja, alma negra...*
>
> *Os Tshis prestam um culto ao seu* ***okra*** *e lhes oferecem sacrifícios para torná-los favoráveis... Um Tshi que escape da morte milagrosamente dirá: "Se minha alma não me tivesse seguido fielmente e protegido, eu não teria escapado desta". Aconteça-lhe, pelo contrário, um infortúnio e ele se lamentará nestes termos: "Oh, infelicidade! Minha alma me abandonou!*[320]

Se não conhecêssemos de outras fontes a distinção nítida que os nativos estabelecem entre *okra* e *susuma* ou *sumsum*, seria possível estabelecê-la através desta passagem?

III

Índice

Levando em conta a diferença considerável entre as instituições, a analogia dessas representações dos negros da Costa do Ouro com aquelas dos australianos, em certos pontos, é manifesta. Aqui também, o indivíduo participa de um ser que não se confunde inteiramente com ele, que lhe pré-existiu, que se separará dele após a morte e que, no entanto, durante sua vida, está mais do que ligado a ele. Ele lhe é consubstancial e faz parte de sua pessoa. Aqui também, o nativo presta culto a este elemento dele mesmo que ultrapassa sua individualidade e do qual ele espera socorro e proteção. Mas, nada parece indicar que este elemento ligue o indivíduo aos seus ancestrais, como faz o *iningukua* ou o *tjurunga*. Ao se levar em conta as observações que acabamos de citar, parece que um *kra* qualquer entra em uma pessoa qualquer. A série de pessoas habitadas uma a uma por um mesmo *kra* seria arbitrária ou, pelo menos, indeterminada, na mente dos nativos.

Porém, é pouco admissível que eles representem as coisas desta forma. Para a mentalidade primitiva, não há acaso. Se um certo *kra* e não outro, vem se alojar em um corpo humano em seu nascimento e vai fazer parte do indivíduo __ *ser*, sob um certo aspecto, este indivíduo __ até sua morte, é preciso uma razão mística, uma participação que explique este fato. O *kra* de uma pessoa não pode ser um qualquer. Ele não seria, pelo contrário __ mesmo que Ellis e os outros observadores não tenham dito nada

sobre isto __ a expressão viva da solidariedade do indivíduo com seu grupo (família, clã ou *Sippe*)?

O belo livro do Capitão Rattray sobre os Ashantis trouxe a esta questão uma resposta decisiva. Ele revelou e elucidou a noção de *ntoro*, que tinha escapado de seus antecessores. Sem dúvida que o Capitão Rattray nos dirá mais sobre isto em sua obra sobre a religião dos Ashantis que ele nos faz esperar. Desde já, ele nos permite reconhecer em *ntoro* as características essenciais do *kra* e discernir nele, ao mesmo tempo, a natureza propriamente ancestral.

O *ntoro*, um princípio encontrado em cada indivíduo, é definido pelo Sr. Rattray da seguinte maneira:

> *É o **ntoro** do homem que, ao se juntar com o **mogya** da mulher forma a criança e, precisamente da mesma forma que a mulher lhe transmite seu **mogya** ou seu sangue, o homem lhe transmite seu **ntoro**. Desta forma, os indivíduos dos dois sexos possuem neles dois elementos distintos: o **mogya** ou sangue e o **ntoro** ou espírito... O **ntoro** se propaga em linha masculina, por quanto tempo haja machos, mas ele é imediatamente perdido, assim que se chega à linha feminina.*[321]

O que é, então, exatamente, este *ntoro*? A melhor tradução, diz o Sr. Rattray, é "espírito" (*spirit*). Poderíamos quase chamá-lo de "espírito familiar". (Reconhece-se aqui o "anjo da guarda" dos autores mais antigos, mas aqui é formalmente dito que cada indivíduo recebe o seu de seus ancestrais masculinos.) O Sr. Rattray acrescenta:

> *Parece que **ntoro** é às vezes empregado como sinônimo de **sunsum**, este elemento espiritual do qual, no homem e na mulher, depende, não a vida, ou seja, o sopro, pois se trataria*

*então do **okra** ou **kra** (vê-se que o Sr. Rattray não usa as palavras no mesmo sentido que seus predecessores), mas essa força, esse magnetismo pessoal, esse caráter, essa personalidade, poder, alma __ chame-a como quiser __ que dá a saúde, a riqueza, o poder, o sucesso nos empreendimentos, enfim, tudo o que faz com que a vida valha a pena de ser vivida... No entanto, vimos que **ntoro** é algumas vezes também empregada como "semente".*[322]

Deste ponto de vista, os fatos seguintes se explicam.

*Quando uma mulher se casa, ela considera como seus todos os tabus do **ntoro** de seu marido e continua a observar todos aqueles que lhe são impostos pelo seu **ntoro** pessoal, mas a recíproca não é verdadeira. Por outro lado, a mulher só observa os tabus do **ntoro** de seu marido até que ela tenha a idade para ter filhos e enquanto ela viva conjugalmente com ele. Isto é mais uma prova de que é o **ntoro** do marido que age na procriação dos filhos que podem nascer dessa união. Em caso de adultério, o crime é muito mais grave se ele for cometido com uma mulher já grávida, pois se considera que o encontro dos dois **ntoro** cause a morte da criança no seio de sua mãe. Mas se, porventura, o amante é do mesmo **ntoro** que o marido, o crime é muito menos sério; os dois **ntoro** são, realmente, um só; eles são o mesmo "espírito". Por consequência, não há que se temer consequências fatais para a criança que vai nascer.*[323]

Acrescenta o Sr. Rattray, um pouco mais à frente:

*O elemento **ntoro** parece geralmente unido à água, ou a um líquido, como a saliva... mas eu indicarei aqui muito*

rapidamente que, quando se dá à criança seu nome __ por exemplo, o de seu avô __ leva-se o bebê até a casa dele no oitavo dia e ele cospe na boca de seu netinho, para fortificar o espírito que já está lá e que, naturalmente, já é seu próprio ***ntoro****, que é transmitido à criança por intermédio do filho do avô (não de sua filha, pois o avô materno não pode ser do mesmo* ***ntoro*** *que os filhos de sua filha). A lei é absoluta: só há uma pessoa do mesmo* ***ntoro*** *que pode realizar esse rito.*[324]

Assim, o *ntoro* é um princípio comum a todo um grupo que possui o mesmo totem, o mesmo dia sagrado etc. Mesmo sendo um "espírito", ele possui, ao mesmo tempo, uma realidade física, presente em cada um dos membros desse grupo e que os liga. O Sr. Rattray nos mostra aqui os nativos se movendo sem dificuldade por entre participações que nos perturbam. Nós não podemos, em um objeto, separar *indistintamente* a realidade material e as qualidades imateriais. Se o *ntoro* é realmente o líquido seminal ou a saliva do homem, quaisquer que sejam suas virtudes mágicas são estas características físicas que se impõem primeiramente à nossa mente. É através delas que nós o definimos. As virtudes místicas só aparecem em seguida e nós admitimos que elas existam sem compreender como estes líquidos a possuem. Para nós, conceitos que não têm nada em comum, longe de se fundir, se repelem e se excluem. Mas a mentalidade Ashanti não está submetida às mesmas exigências. Ela possui outros hábitos. O aspecto físico sob o qual ela percebe o *ntoro* não a impede de sentir nele, ao mesmo tempo, as virtudes místicas. Como são estas, sobretudo, que lhe importam, elas predominam em sua representação. Ela vê o *ntoro* se transmitindo como espírito de pai para filho e se comunicando, através do veículo da semente, a todos aqueles que participam desse princípio ou

espírito. Nesta circunstância, como em tantas outras, é difícil para nós, senão impossível, lhe fazer companhia. Nós somente vemos o caminho que ela percorre e por onde não conseguimos caminhar.

> *Quando uma pessoa morre, seu **ntoro** não acompanha a alma do morto (**saman**) no mundo dos espíritos. Pensa-se que ele fique no nosso, para velar pelas pessoas do mesmo **ntoro** que ainda estão vivas e, eu creio, para se reencarnar, eventualmente.*
>
> *Esse **ntoro** desencarnado, no caso de um homem, por exemplo, se ocupará das crianças do morto. Este não é o caso se for uma mulher, pois seus filhos não são de seu **ntoro**, mas do **ntoro** de seu marido. Seu **ntoro**, neste caso, não velará pelas suas crianças, mas __ com muitas outras __ pelos seus irmãos e irmãs do mesmo pai que ela.*[325]

Ele tem, portanto, um papel protetor análogo àquele que vimos ser atribuído ao *kra*. Mas o Sr. Rattray mostra este papel do *ntoro* persistindo após a morte do homem ou da mulher e sua proteção se estendendo aos membros do grupo familiar e somente a eles.

IV

Índice

Representações análogas são correntes entre os Bantos. Nós não insistiremos nisto. O Sr. Edwin W. Smith as resumiu de forma muito feliz na seguinte passagem:

> *Um homem chamado Mungalo vos dirá que ele é seu próprio avô, Mungalo, que retornou à vida. Ao mesmo tempo, ele vos dirá que Mungalo é seu gênio, seu anjo da guarda. Em outros termos, o gênio tutelar de um homem é o espírito*

reencarnado que está nele; é a parte soberana de sua alma, nele e, no entanto, fora dele, rodeando-o, guiando-o, desde seu nascimento até sua morte. Esta é uma concepção muito sutil, que não deixa de ter sua beleza e seu preço.

Os Ba-ilas chamam seu gênio de seu "homônimo". Quando um membro da tribo tem a ideia de ir à caça, ele se levanta cedinho e faz uma oferenda de farinha ao seu gênio, dirigindo-lhe esta prece: "Meu homônimo, vamos juntos à caça. Conduza a presa para perto de mim e afaste de mim todo perigo. Dai-me carne hoje, ó caçador!"[326]

Examinaremos, mais à frente, como os Bantos concebem a reencarnação. O que veremos aqui é este "elemento" do indivíduo __ para conservar a palavra do Capitão Rattray __ que faz parte dele mesmo e que, ao mesmo tempo, lhe é exterior e superior; que, sob um certo aspecto, não se distingue de sua pessoa e a quem ele oferece preces e culto. Sob outras formas, mais ou menos variadas, isso é encontrado em todas as latitudes. É o *nagual* da América Central, a "alma" dos nativos da Nova França, descrita pelos padres jesuítas, o anjo da guarda (*guardian spirit*, *my personal god*) de muitas tribos da América do Norte, o *nyarong* dos malaios, o "totem pessoal" das tribos australianas etc. Essas representações poderiam ser distribuídas ao longo de uma escala, em que os graus seriam quase todos ocupados. Em uma das extremidades, esse "elemento" do indivíduo estaria ligado a ele da maneira mais íntima, até se identificar quase completamente com ele. Na outra ponta da escala, a participação entre eles seria bem tênue e o "gênio" viveria uma vida quase independente. As formas intermediárias seriam aquelas que nós mais frequentemente encontramos descritas, sob diversos nomes. Infelizmente, as observações que dispomos são geralmente

vagas, confusas e inutilizáveis. Quando a ignorância do europeu se junta com a do nativo que o informa e quando nenhum dos dois domina bem a língua do outro, como desvendar qual é o objeto real das representações e no que consiste exatamente a alma, o totem, individual ou não, o gênio protetor, o anjo da guarda etc., de que nos falam? Esperamos que no futuro a atenção dos observadores recaia sobre as precauções que eles devem tomar quando se trata de tais assuntos. É indispensável se dirigir a informantes nativos bem a par das tradições e das cerimônias de seu grupo, se assegurar de sua inteira sinceridade ganhando sua simpatia e sua confiança e, por fim, recolher seus testemunhos em sua própria língua, antes de se arriscar a uma tradução que não pode ser exata, já que as palavras e as nuances nativas, geralmente não possuem equivalentes satisfatórios em nossas línguas.

V

Índice

Aos nossos olhos, um indivíduo, por mais complexo que ele seja, tem, por característica primordial e essencial, ser um. Se ele não o fosse, ele não seria mais um indivíduo, mas um composto de vários. Mas, entre os primitivos, o sentimento vivo interno de sua pessoa não é acompanhado também por um conceito rigoroso de individualidade una. As fronteiras desta permanecem vagas e imprecisas, já que os pertences do indivíduo são ele e seu duplo, sua imagem, seu reflexo, também são ele. E mais: o *tjurunga* do australiano, o *kra* do Ewe, o *ntoro* do Ashanti, o *homônimo* dos Bailas etc., sem se confundir inteiramente com o indivíduo, também não se distinguem dele. Sem este elemento que funde a individualidade, unindo-a aos ancestrais dos quais ela provém, ela

não poderia existir. O indivíduo só é ele mesmo, com a condição de ser, ao mesmo tempo, algo que não ele mesmo. Sob este novo aspecto, longe de ser um, como nós o concebemos, ele é também um e vários ao mesmo tempo. Ele é, portanto, por assim dizer, um verdadeiro "lugar de participações".

Esta diferença tão profunda entre as representações dos primitivos e as nossas escaparam, no entanto, a quase todos os observadores. Frequentemente mesmo elas são vistas como semelhantes, em particular pelos missionários, tanto católicos quanto protestantes. É preciso dizer que a atitude dos nativos, longe de colocá-los em guarda contra este desprezo, os encoraja ainda mais. Com efeito, quando os missionários explicam que o ser humano corpóreo e visível não é tudo e que, apesar da morte e da decomposição do corpo, ele continua a viver, os nativos se apressam a responder-lhes: "É assim também que nós pensamos!" Quando eles ensinam que a natureza do homem é dupla, os nativos logo aprovam: "É no que nós sempre acreditamos!"

Sob esta concordância aparente, missionários e nativos possuem pensamentos, na realidade, bem diferentes. Na mente dos brancos, trata-se de um *dualismo*; na dos nativos, de uma *dualidade*. O missionário acredita na distinção entre duas substâncias, uma corpórea e perecível, outra espiritual e imortal. Unidas nesta vida, elas compõem o indivíduo atual. A morte as separa, liberando a substância espiritual ou alma, que é o indivíduo verdadeiro. Mas, nada é mais estranho à mentalidade primitiva do que esta oposição entre duas substâncias, cujos atributos seriam antagônicos. Ela sente, pelo contrário, todos os seres como homogêneos. Nenhum é pura matéria, como também não é puro espírito. Todos são corpos, ou possuem corpos e todos possuem, em graus diversos, as

propriedades místicas que nós reconhecemos somente nos espíritos. Onde, portanto, os missionários veem duas substâncias heterogêneas temporariamente unidas, os nativos não representam da mesma maneira.

No entanto, quando o missionário afirma que a natureza humana é dupla, eles concordam e podem fazê-lo com toda sinceridade. Pois, enquanto a ideia de um *dualismo* de substâncias lhes é desconhecida, a de *dualidade* lhes é familiar. Eles acreditam na identidade da pessoa com sua imagem, sua sombra, seu duplo __ *tamaniu*, *atai*, *mauri*, *hau* etc. __ e em sua participação íntima com seu *tjurunga*, *kra*, *ntoro* etc. Nada os impede, portanto, de dar provas de sua complacência característica, de não contradizer o estrangeiro e até mesmo de lhe dar polida razão. A confusão se estabelece em seguida e é agravada pelo uso cômodo, mas enganador, que os brancos fazem da palavra "alma", para expressar ideias nativas bem distantes do que é a alma para nós.

A "dualidade" do indivíduo, nas representações dos primitivos, parece assumir duas formas e podemos nos perguntar se conviria estudá-las separadamente. Às vezes o indivíduo é composto pelo que julgamos ser dois seres distintos, mesmo que, para a mentalidade primitiva, eles sejam um só; como o lobisomem, o homem-leopardo, o feiticeiro-crocodilo etc. Às vezes a dualidade é de fato uma bilocação; o mesmo indivíduo está, ao mesmo tempo, em dois lugares. Lembremo-nos do nativo que acredita que o Sr. Grubb roubou abóboras em sua horta, mesmo ele estando a mais de duzentos quilômetros dali, ou então os *baloyi* do Sr. Junod e os feiticeiros *yoyova* do Dr. Malinowski, que vão bem longe para matar e comer suas vítimas, mesmo ficando deitados e dormindo em suas casas. Em todos os fatos deste segundo gênero, trata-se menos,

parece, de uma dualidade, do que a presença simultânea do mesmo indivíduo em dois lugares diferentes.

Portanto, essa distinção, a ser examinada mais de perto, é mais aparente do que real e não acreditamos necessário nos determos nela. Mais precisamente, ela só se formula em nossas mentes. A mentalidade primitiva a ignora. Pois, por um lado, onde acreditamos perceber uma dualidade verdadeira, ou seja, dois seres distintos que uma participação íntima une em um só, ela vê e sente essa unidade *imediatamente* e não dá a mesma importância que nós para o fato de que os dois seres __ o homem e o leopardo, por exemplo __ ocupam lugares diferentes no espaço. Assim, o que chamamos dualidade já é para ela uma bilocação, pois, desde o início, no homem e no leopardo, ela percebe o mesmo ser. Inversamente, o que nos aparece como uma simples bilocação é também para ela uma dualidade. Se dissermos, sobre o homem que sonha, que seu "duplo" foi para longe e que ele retornará quando o sonhador despertar, ela não fará nenhuma objeção a isso. Ela admitirá que a feiticeira que voou para longe de sua cabana e a mulher que ficou em seu leito parecem ser duas pessoas. Aos seus olhos, esta dualidade, mesmo real, não impede a unidade fundamental do indivíduo. Esta indistinção entre o um e o dois, ou mesmo entre o um e vários, é um embaraço intolerável para nossa mente. No momento mesmo em que nossa mente faz um esforço para aceitá-la, instintivamente ela a repele, ou então tenta resolvê-la para torná-la inteligível. A mente dos primitivos, pelo contrário, a admite tal como ela é e se satisfaz com isso. Ela está implicada em suas representações dos vivos. Nós vamos encontrá-la na base de suas representações dos mortos.

***

SEGUNDA PARTE

Capítulo VII

A vida e a morte do indivíduo.

I

Índice

Antes de examinar como os primitivos representam a individualidade do morto, não será inútil considerar brevemente o que são para eles os estados sucessivos do vivo. Eles veem, como nós, o recém-nascido se tornar pouco a pouco uma criança, um adolescente, um adulto e, por fim, um velho, cujas forças declinam até o dia em que a vida o abandona, se um acidente não o levou antes. Mas eles não têm, como se sabe, a ideia de funções fisiológicas, nem de processos orgânicos. O esgotamento do ser adulto não é, para eles, o ponto de chegada de uma evolução que durou longos anos. Eles são muito mais levados a admitir transformações bruscas. Eles admitirão essas mudanças, como as próprias funções, à presença ou à ausência de princípios místicos, que são, eles também, seres completos.

A criança bem pequena não conta. “Quando eu realizei minhas estatísticas, eu tive muita dificuldade em obter o número exato de componentes da família de cada nativo. O pai deixava regularmente de contar o bebê, porque ele não trabalhava na horta como os outros”[327], diz um administrador da Nova Guiné inglesa. O motivo assim invocado não é, provavelmente, o verdadeiro, ou, pelo menos, não é o único. Foi assinalado o mesmo fato em um grande número de sociedades, onde foi dada a razão verdadeira: a criança bem pequena ainda não faz parte do grupo social. Portanto, como o indivíduo só existe realmente para o grupo se ele pertence ao grupo,

a criancinha, literalmente, ainda não está completamente nascida. Quando um certo tempo tiver decorrido desde o parto e, sobretudo, quando forem realizados certos ritos que agregarão a criança ao grupo, ela terá terminado de nascer. Foi o que o Sr. Junod descreveu com muita precisão no primeiro capítulo de **Life in a Southern-African Tribe**.

Da mesma forma, o Pe. Van Wing diz: "Um recém-nascido não é um *nuana*, uma criança, ele não passa de um *kimpiatu*. Falta-lhe um nome para ser um *nuana* completo. *Kimpiatu* significa lagarta ou crisálida"[328]. E, mais além:

> *O nome, na concepção dos Bampangus, deve se juntar aos três elementos que compõem a criança quando ela vem ao mundo, ou seja, o corpo, a alma e o duplo da alma. Estes três elementos só formam ainda um* ***kimpiatu****, uma crisálida. Só o nome acrescentado faz um* ***nuana muntu****, uma criança humana. O nome não é, portanto, uma simples etiqueta. Elemento constituinte da personalidade, ele é um símbolo que a caracteriza e individualiza.*[329]

Veremos em breve o que significa esta imposição do nome, que geralmente tem uma grande importância. Por exemplo, entre os Kayans de Bornéo, Furness destaca, quase nos mesmos termos que o Pe. Van Wing:

> *Receber um nome é realmente o ponto de partida para a vida. Dar à criança seu nome é provavelmente o mais sério dever dos pais, que deve ser realizado com cerimônias adequadas à sua posição. Esta cerimônia de imposição do nome é tão indispensável que, na enumeração de uma família, a criança que ainda não tem nome não é contada. Se uma*

criança morre antes desta cerimônia, a mãe, entre os Kayans e os Kenyahs, não chorará por ela e é como se ela tivesse nascido morta. Isto é assim até mesmo se a criança viveu quase um ano.[330]

Na África equatorial inglesa, "se a criança morre antes de ter sido levada para fora de casa, ou seja, antes dos seis dias, não se faz luto por ela. A família não raspa a cabeça e não apresenta oferendas ao espírito da criança"[331].

Da mesma forma, entre os Ashantis,

> *o bebê, nos oito dias que se seguem ao nascimento, mal é considerado como um ser humano. Ele é visto quase como uma criança-fantasma (**ghost-child**), que veio do mundo dos espíritos e que tem a intenção de retornar a ele imediatamente. Se ele morre antes do oitavo dia, ele certamente era isto. Às vezes chicoteia-se o corpinho, ele é colocado em um pote com ervas cortadas e enterrado perto das latrinas das mulheres. Os pais colocam suas roupas de festas... Tudo isto para envergonhar o recém-nascido-fantasma, que teve a audácia de descer para este mundo e para impedir-lhe o desejo de retornar sob esta forma e colocar em perigo a vida de sua mãe.*[332]

Em Madagascar,

> *a criança foi banhada segundo todas as regras (no oitavo dia). Parece que esta operação servia realmente para fazê-la entrar para o número dos membros da sociedade. Até então, ela era como um tipo de ser sagrado, quase híbrido, meio humano e meio divino. Foi preciso um certo tempo para que ela se fixasse definitivamente sobre a terra. O que parece*

indicar bem isto é a singular proibição de mexer com o que quer que seja no quarto e, às vezes, até mesmo na casa inteira onde aconteceu um nascimento, enquanto a criança não deu sua primeira saída. Retirar um objeto de seu lugar é como romper um laço em vias de se formar entre a terra e o recém-nascido.[333]

No Gabão, o nascimento também só termina depois de um certo tempo. "Os pais não têm nenhuma pressa para batizar seus filhos, se posso dizer assim e muitas vezes eu ouvi dizer de uma criança nascida há alguns dias: ele ainda não tem nome, é muito pequeno"[334]. Entre os Bambaras, "a queda do cordão umbilical marca o fim dessa reclusão. Em Kaarta, o cordão recolhido é colocado num saquinho que é preso ao pescoço da criança... É somente após a queda do cordão umbilical que a criança é tida como definitivamente nascida".

Por fim, na África oriental, entre os Akambas,

> *no quarto dia, o pai prende, habitualmente, no pescoço da criança, um colar, que consiste em uma das belas correntes de ferro que os Akambas fabricam... Assim que ela é colocada no pescoço da criança, a criança se torna um ser humano de verdade. Antes disso, ela é considerada como estando numa relação mais ou menos íntima com o mundo dos espíritos, de onde ela veio e é chamada de* ***kiimiu*** *(compare com* ***iimiu****, que quer dizer, parente morto, espírito). Para que a criança recém-nascida seja reconhecida como um membro real da tribo, não basta que ela tenha nascido e receba um nome. O que é comum, nas sociedades primitivas, é a cerimônia pela qual o novo indivíduo é aceito como parte integrante da tribo.*[335]

As mesmas representações são encontradas também fora da África. Dois exemplos bastarão, sem dúvida.

No nordeste da Índia, entre os Lhota Nagas,

> *nos seis dias após o parto, se for um menino e cinco dias, no caso de uma menina... considera-se que a criança, em um certo sentido, ainda está em vias de nascer. O costume, até bem recentemente, era considerar uma mulher que morresse neste intervalo como morta no parto e abandonar a casa com tudo o que ela continha.*[336]

Entre os Araucanos, "a dupla cerimônia (de luto) não era praticada com os cadáveres dos pequeninos ou das crianças de pouca idade. Sua morte era um fato infra-social, que deixava o grupo indiferente"[337].

Infra-social; a expressão é quase reprisada por um observador recente na Nova Guiné inglesa (Mailu).

> *Quase todos os acontecimentos na vida da aldeia são, para seus habitantes, motivos para festejar... Coisa estranha, o nascimento de uma criança parece ser considerado algo estritamente individual e privado, como se ele não dissesse respeito à comunidade. Nada de presentes, nada de festa, nada de distribuição de cocos.*[338]

De acordo com essa crença tão difundida, o recém-nascido só está meio nascido. Ele ainda pertence, pelo menos em parte, ao mundo dos espíritos. Este é um dos motivos que fazem com que o infanticídio, quando se trata de criança recém-chegada ao mundo, seja frequente nessas sociedades. Ele não revolta os sentimentos que consideramos como naturais[339].

Eu não sei como conciliar essa prática com o que se diz comumente, que o amor por seus filhos está impresso no coração humano e no dos animais. Esses bárbaros nos dão a entender que este amor não é inato.[340]

Mas, aos seus olhos, suprimir um recém-nascido não é causar sua morte, pois ele ainda não vive realmente. Somente tais representações podem explicar o ato estranho de um nobre fijiano, relatado pelo missionário Williams.

Tokanaua foi morto em 1844, na última guerra de Mbua, deixando um filho e uma filha de pouca idade, que não tinha outro recurso que não fosse ser recolhida pelos parentes, pois sua mãe fora estrangulada e enterrada com seu marido. Os órfãos foram levados até à casa do irmão mais velho de Tokanaua, que encontrou uma ama-de-leite para o bebê. Este arranjo, no entanto, deixou de agradá-lo e, com sua mulher tendo dado à luz neste meio-tempo, ele se entendeu com ela para matar seu filho, a fim de que aquela que eles tinham adotado tomasse seu lugar e fosse criada pela jovem mãe.[341]

Esta solução extraordinária da dificuldade parece totalmente razoável à mente do fijiano. A criança do seu irmão é também a sua; entre irmãos, os filhos são comuns. Esta, que já tem alguns meses, já pertence, em alguma medida, à família e à tribo. A recém-nascida não os interessa ainda. Ela é uma simples candidata à vida. Não é melhor adiá-la do que arriscar a vida de uma criança já completamente viva?

II

Índice

Depois de um tempo mais ou menos longo, o recém-nascido está transformado em um ser humano definitivo. Diversas cerimônias aconteceram, de acordo com as sociedades. Geralmente, a mais importante consiste em dar um nome à criança, ou, como é dito frequentemente, em "descobrir" qual é o seu nome, ou seja, qual é o membro da família que revive nele. Compreende-se assim que, de acordo com expressão do Pe. Van Wing, o nome não seja uma "simples etiqueta", mas um elemento constituinte da pessoa e "individualizante". Ser contado como humano só pode significar, para a mentalidade primitiva, ser membro do grupo social. Como esse recém-nascido, que ainda não o é, pode se tornar um? Ele não tem este poder nele mesmo. A virtude mística lhe falta. Ele a adquire no momento em que lhe é dado o nome de um ancestral. Este, que, de uma certa maneira, revive nele, era e, mesmo morto, ainda é membro desse grupo. Em outros termos, a imposição do nome integra o recém-nascido ao seu grupo, mas por intermédio do ancestral, ou seja, de maneira indireta.

Por consequência, nem a vida nem a morte de uma criança, mesmo após ela ter recebido seu nome, tem a importância e as consequências da morte de um adulto. Sem dúvida que ela já pertence ao grupo, mas ela não ocupou um lugar inteiro nele. Ela está em estado de "menoridade", porque sua integração ao grupo é apenas parcial e não imediata.

Num dado momento __ em geral quando os sinais da puberdade se manifestam __ o papel do intermediário termina. O adolescente vai se tornar, por ele mesmo, um membro completo e efetivo do grupo social, um de seus elementos constitutivos. Para que essa transformação se realize, falta, nada mais nada menos, do que uma recriação de todo seu ser. Este será o efeito da iniciação. A

presença nele de um ancestral que até então o ligou ao grupo e que se apaga, será substituída por uma outra. Assim se explica a importância capital, tanto para o grupo quanto para os indivíduos, das cerimônias de iniciação; se elas não fossem celebradas, a sociedade deixaria de viver, por falta de membros qualificados. Vemos também porque os noviços são sempre considerados como mortos durante essas cerimônias e renascidos ao final. O sentido desse simbolismo não deixa dúvidas. Para que o jovem indivíduo possa ser plenamente integrado ao clã e à tribo, é preciso primeiramente que ele deixe de pertencer a eles de uma maneira provisória e indireta. Como a mentalidade primitiva não vê uma transição que permita passar simplesmente de um desses estados para outro, para entrar no segundo, é necessário ter saído do primeiro. Separados dos seus durante semanas e mesmo durante meses, submetidos a provas prolongadas e, às vezes, terríveis, os noviços morrem então, mas para renasceram quase imediatamente como membros completos e diríamos quase membros "titulares" da tribo, por causa das cerimônias que fixaram neles a essência mística. O grupo se perpetua dali por diante neles, como eles existem para o grupo.

Pelas mesmas razões, um não-iniciado não é contado como membro da tribo. Ele mal é considerado como um ser vivo.

> *A iniciação é tão indispensável, que uma pessoa que não passou por ela será sempre vista como uma criança, por mais velha que ela seja. Ela não poderá herdar. Ela não encontrará ninguém que a queira como genro. Ela será objeto do desprezo universal e coberta de ridículo, tanto pelas mulheres quanto pelos homens.*[342]

> *A diferença que existe na Europa entre os adultos e os*

menores, os grandes e os pequenos, os ricos e os pobres, não é nada, comparado com o que existe, entre os Kikuius, entre os circuncisados e os incircuncisos. São, diríamos, indivíduos de espécies diferentes, com costumes e leis especiais. Enquanto que os primeiros gozam de todos os direitos da personalidade humana, o outro parece ser apenas um ser sem vontade, sem direitos, sem posição social, passível de todos os maus tratamentos, só possuindo como salvaguarda a distante proteção de seu pai... O incircunciso, o ***kahée****, não é um homem, é um* ***ti mundu****, um ser nulo, cujos pequenos serviços são apreciados, mas com quem não se fala e que não é contado para nada na sociedade... Ele não pode possuir, ser soldado etc.*[343]

Com efeito, esse não-iniciado não passou pela transformação que era necessária para fazer dele um membro efetivo do grupo social. Talvez, até mesmo a participação que lhe permitia fazer parte dele, indiretamente, como criança, tenha deixado de existir. Talvez, o ancestral que estava presente nele tenha se retirado em um dado momento. Não estando mais integrado ao grupo de nenhuma maneira, nem mediata nem imediata, ele não é nada. É um "ser nulo", por não ter passado pelas provas que, segundo a expressão de um observador australiano, "transforma um menino em homem"[344].

Para uma mudança que parece tão simples e tão natural __ e que seria, com efeito, tanto aos olhos dos primitivos quanto aos nossos, se considerarmos apenas a vida física; mas não é desta vida que se trata __ o menino teve que retornar ao estado de recém-nascido. Ele teve, portanto, que simular uma morte e depois um nascimento. Fizeram as mães acreditarem que seus filhos deixaram realmente de viver, que nos campos __ de onde eles são proibidos de

sair e onde nenhum profano pode entrar __ espíritos os levaram, massacraram, engoliram etc. e, depois, que suas vidas lhes foram devolvidas. Eles não recobram simplesmente a consciência, como ao sair de um longo desmaio. Eles são, com toda a força do termo, recém-nascidos. Os momentos após a cerimônia lembram geralmente aqueles de um nascimento verdadeiro e os primeiros dias seguintes. Esse período corresponde ponto por ponto ao que se segue à vinda da criança ao mundo. Geralmente, quando os iniciados retornam à casa de seus pais, eles se comportam como se fossem bebezinhos, que precisam aprender de tudo, já que não sabem falar, nem andar, nem comer etc. Ao fim das cerimônias, os noviços, doravante iniciados, recebem um novo nome, ou seja, eles são integrados ao grupo social, mas, desta vez, diretamente, em forma pessoal.

Só para citar um exemplo, entre milhares,

> *no fim da iniciação, em presença de toda a tribo, é dado aos jovens um nome público social, que foi escolhido pelo* ***likuda*** *(operador) e o* ***bakuda*** *(pai), geralmente após intermináveis hesitações e a ajuda habitual, em caso de dúvida, a toda a série de processos mânticos... Em muitas tribos Azande, a circuncisão tem o mesmo nome que parteira: "****samba****". Há paralelismo entre os ritos da circuncisão e os ritos de nascimento, embora a semelhança entre as duas séries de rituais jamais me tenha sido dita explicitamente, apesar de numerosos questionamentos. É de se notar: 1º) a palavra* ***samba*** *nos dois casos; 2º) o cordão umbilical e o prepúcio são considerados como remédios poderosos; 3º) a proibição de se pronunciar o nome do pai e do* ***likuda*** *etc.*[345]

A virtude mística das cerimônias iniciatórias "fez do menino

um homem" e, da mesma forma, da menina uma mulher. Os adolescentes participam doravante diretamente da essência do grupo social. Os rapazes estão aptos, dali por diante, a tomar parte das expedições de caça ou de guerra, a assistir aos conselhos e dar neles suas opiniões, a gozar, enfim, de todos os privilégios de adulto. Eles podem também se casar, ou seja, __ se eles têm posses ou, como é o mais comum, se suas famílias os ajudam __ assegurar a posse exclusiva e permanente de uma mulher. Somente os filhos dos iniciados se tornarão membros efetivos da tribo.

O que é chamado aqui de casamento __ por falta de uma palavra melhor e que só corresponde de forma bem distante ao que entendemos por isso __ parece ser, em geral, o término natural da iniciação. Isto é assim, por exemplo, entre os Banaros, da Nova Guiné, estudados pelo Dr. Thurnwald, bem como nas tribos de N. W. C. Queensland, observadas pelo Dr. W. E. Roth. No golfo da Papuásia,

> *o momento do casamento é fixado tanto pela tribo quanto pelas famílias que são as mais interessadas. Em geral, inúmeros casamentos acontecem ao mesmo tempo. Os noivos... estavam de acordo antes que os rapazes entrassem em retiro para a iniciação. Uma vez devidamente iniciados e com seu período de isolamento terminado, eles têm o direito de se casar e de retomar, na qualidade de homens, a vida em suas aldeias e suas tribos.*[346]

Na ilha Kiwai,

> *a iniciação se estende, de fato, sobre um grande período. Não se pode dizer que ela esteja completa antes que o rapaz se case (talvez, mesmo então, ela ainda não esteja),*

embora seja preciso destacar que os casamentos acontecem sempre logo.[347]

Na África austral, entre os Ba-ilas, "logo após os ritos de iniciação, na maior parte dos casos, seguem-se as cerimônias de casamentos"[348]. Não insistirei mais neste fato tão conhecido. Geralmente também, o casamento só é considerado como definitivo após o nascimento de uma criança. Somente então a personalidade do homem está completa. Enquanto ele estiver sem filho e mesmo tendo sido integrado ao grupo social através da iniciação, ele tem nele somente um lugar apagado. Alguma coisa de essencial lhe falta e sua individualidade permanece imperfeita. Também frequentemente acontece de ele não receber, após sua morte, as honras habitualmente prestadas aos adultos que deixam filhos.

III

Índice

Enquanto a criança, até sua iniciação, só pertence ao grupo social de uma maneira indireta e secundária, o velho geralmente tem nele o papel principal. Depositário das tradições e dos segredos sagrados da tribo __ que só são comunicados a alguns adultos pais de família, quando eles atingiram uma certa idade __ ele é rodeado de um tipo de auréola mística. Eles são respeitados. Até mesmo acontece de se reconhecer a eles o gozo dos mais preciosos privilégios. Um pequeno fato linguístico colocará em plena luz esses sentimentos de alguns primitivos. "Velho, na língua dos Kowrarega (tribo australiana dos arredores do Cabo York), é chamado de *ke-turkekai*. *Turkekai* significa homem; *ke*, contração de *kuirga*, é empregado como prefixo para expressar o superlativo (por exemplo: *kamale*, quente; *ke-kamale*, muito quente)"[349]. Por consequência, *ke-*

turkekai, velho, quer dizer muito homem; não precisamente super-homem, mas homem no superlativo, o mais alto grau da qualidade de homem.

A vida normal de um indivíduo não é representada por uma curva ascendente na juventude, atingindo seu ápice na idade madura e descendo em seguida na velhice. Aos olhos desses primitivos, é a idade mais avançada que corresponderia o ponto mais alto.

Assim se explicam os cuidados com que os velhos são, geralmente, objeto e a autoridade que lhes é reconhecida. Na Austrália, por exemplo, os testemunhos dos mais antigos observadores são quase unânimes. Em Queensland meridional, "tinha-se um cuidado particular com as pessoas velhas e fracas"[350]. No estado de Vitória, em uma reunião com os Yarra-Yarras, os nativos levaram com eles um velho chefe chamado Kul-ler-kul-lup. Pensava-se que ele tivesse mais de oitenta anos. Muito corpulento, ele tinha pelo menos um metro e noventa de altura e se mantive bem ereto. Sua família __ e, de fato, todos os seus próximos __ o respeitava. Eles o envolviam e até mesmo o cansavam com suas atenções. Ninguém, em sua presença, se permitia falar em voz alta. Tudo o que ele sugeria para ser feito era feito. O que lhe desagradava era repelido com desgosto pelos homens de todas as tribos reunidas lá.

> *Em toda parte e em qualquer ocasião, os nativos demonstravam respeito para com as pessoas idosas. Se estranhos chegam a um acampamento, o homem mais idoso caminha na frente e os jovens o seguem. Entre os negros do rio Murray, é visto como uma falta grave dizer alguma coisa de desrespeitoso a uma pessoa de idade...*
>
> *O respeito para com a velhice, diz Sir Thomas Mitchell,*

é constante entre os nativos. Os homens idosos e mesmo as mulheres idosas, gozam de uma grande autoridade nas reuniões das tribos... Na região ocupada pela tribo Dieyerie, diz S. Gason, são os velhos que dirigem os movimentos dos nativos.

Em todas as ocasiões em que eu vi um grande número de negros, eles demonstraram a mais viva afeição às pessoas idosas que se encontravam no meio deles. Os chefes sempre viram como um privilégio me apresentar os homens e mulheres de muita idade e eu observei com prazer os sinais de respeito e os cuidados dos nativos quando eram pessoas idosas que falavam.[351]

Na tribo Kurnai, escreve, por sua vez, Howit,

a velhice é reverenciada; a autoridade cresce com os anos. Quando, mesmo sem ser velho, um homem era dotado de mais inteligência, astúcia e coragem do que seus companheiros, ele podia se tornar alguém de considerável peso nos conselhos e um chefe na guerra. Mas isso era excepcional. Comumente, a autoridade e a idade andavam juntas. Essa autoridade da idade pertencia também a algumas mulheres que haviam ganhado a confiança de sua tribo. Elas eram consultadas pelos homens... Eu conheci duas cujas influências sobre a opinião pública eram muito grandes.[352]

Grey já havia notado as vantagens reservadas aos velhos:

Na vida do selvagem, a velhice deve ser tão feliz quanto qualquer outro período, se ela não for mais. Os homens idosos são sempre tratados com grande respeito, eles raramente tomam parte das rixas, alguns alimentos são exclusivamente

reservados para eles (os jovens não têm o direito de tocá-los) e parece que eles raramente sofrem muitas das enfermidades e doenças a que a velhice está sujeita comumente.[353]

Em outro lugar, ele observa que esses privilégios constituem, geralmente, abusos revoltantes aos nossos olhos.

No estado atual do selvagem, vemos o sexo feminino, os jovens, os fracos, condenados a uma condição de degeneração sem esperança e a uma privação constante de certas vantagens, unicamente porque eles estão sem defesa e aquilo do qual eles estão privados é dado a outros, unicamente porque são velhos e fortes. E isso não é o resultado de uma violência pessoal, nascida de um capricho momentâneo ou do caráter de um indivíduo... Isso é imposto aos nativos da Austrália por leis e costumes tradicionais, que possuem tanta força e são tão obrigatórias, aos seus olhos, quanto nossas leis são para nós.[354]

Por exemplo, os homens idosos da tribo tomarão para eles as mulheres jovens e constituirão verdadeiros harens, enquanto que os homens jovens não poderão encontrar mulheres ou serão obrigados a se casar com as velhas.

Tais costumes não são exclusivos dessas tribos australianas. Em muitas outras sociedades, os velhos exerceram uma dominação semelhante, fundamentada, como Grey disse muito bem, sobre a força. Pode parecer surpreendente que os velhos sejam mais fortes do que os jovens e os homens maduros. Mas trata-se aqui de uma força mística, contra a qual o homem dotado do maior vigor físico não teria a ideia de lutar. O medo dos infortúnios que ele atrairia para si o impede de se revoltar contra a autoridade, mesmo tirânica,

dos velhos. A longevidade por ela mesma já é um sinal indiscutível de força. Para que tenha resistido vitoriosamente por tanto tempo a todas as tentativas de enfeitiçamento, a todos os ataques insidiosos que ele deve ter sido objeto, é preciso que um homem tenha nele muito *mana* ou *imunu* ou *tondi* etc.

> *Entre os Bihés, na África austral, o respeito que os velhos inspiram aos membros de sua família é tal, que estes só se aproximam deles demonstrando a mais profunda veneração. As mulheres, em particular, se prostram diante deles. Acredita-se que esses velhos são os favoritos dos* ***kilulu*** *(espíritos). Somente os avisos que eles receberam desses espíritos lhes permitiram afastar e desfazer os sortilégios que, por mais de uma vez, devem ter colocado suas vidas em perigo.*[355]

Ninguém se arriscaria, portanto, a insultar um velho, mesmo que ele faça de seu poder um abuso que a tradição torna legítimo.

> *Nenhum observador familiar com a vida das tribos primitivas ignora que a cólera dos velhos tem mais influência sobre a conduta dos membros jovens da família do que as exortações têm nas classes altas das nações civilizadas, ou os castigos nas classes inferiores, pois a cólera dos velhos pode ser funesta àquele que é objeto dela.*[356]

Inversamente, acredita-se que o favor recebido dos velhos seja precioso. Rasmussen exclama, falando de seu velho amigo Esquimó, Sorkrark:

> *Estranho Sorkrark! Quando eu tive que deixar sua região, para retornar à civilização, com sua mão você acariciou meu peito e me disse: "Eu fiquei velho. Mas, todo*

aquele que tem o poder de ficar velho é forte e hoje eu passo minha mão sobre seu peito para te transmitir força e te dar longa vida".[357]

Ele acreditava que sua longevidade era prova de sua força e ele queria fazê-la participar do amigo que o deixava.

A longevidade chega mesmo a ser considerada como uma qualidade em si, que pode se desligar do ser onde ela se encontra e que se procurará assimilar para se tornar mais forte. Callaway diz isso em seus próprios termos:

> *Quando uma doença grave invade uma aldeia, procura-se um doutor, não somente para cuidar dela, mas para produzir "feitiços de coragem". Entre outras coisas, ele escolhe um osso de um cão que morreu muito velho, de morte natural, ou de uma vaca velha ou qualquer outro animal muito idoso e ele o administra, tanto para as pessoas saudáveis quanto para as doentes, a fim de que sua vida se prolongue tanto quanto a do velho animal que eles comeram.*[358]

Uma velhice extrema pode, no entanto, se tornar suspeita. A pessoa que sobrevive a todos aqueles de sua geração talvez seja um feiticeiro, que se manteve vivo às custas dos outros, matando-os.

> *Até um certo momento, os anos se acrescentando aos anos são considerados como alguma coisa de muito honroso. Mas, entre os Ibibios e sobretudo entre os Efiks de Calabar, acontece de, ao se permanecer por muito tempo na hospedaria da vida, não se é mais benvindo. Às vezes, em uma família onde há alguém muito idoso, vários jovens morrem em rápida sucessão. Suspeitas despertam. Quem sabe se o vigor de seus jovens membros e o sopro de suas narinas não foram captados*

pelo velho para manter a chama vacilante de sua própria vida? Matam-no.[359]

Mas, em geral, não se ousaria tomar tais medidas. Entre os Bailas,

> *pessoas velhas, cansadas da vida, pedem que as matem ou, então, injuriam e amaldiçoam todos aqueles que encontram, a fim de fazer com que eles as matem. Eles evitam isso. É muito perigoso. O que aumenta o perigo de quem retira a vida de pessoas idosas é que, ao longo de suas longas vidas, elas acumularam um grande número de feitiços que produzem a doença, o esgotamento, a loucura e, enfim, a morte daquele que quer lhes fazer mal.*[360]

Por fim, a última razão e não a menos importante, do respeito que impede o ataque aos velhos e que pôde manter seu domínio em certas sociedades: a força mística que eles demonstraram nesta vida não é menor na outra. Longe, portanto, de se livrar deles matando-os; ter-se-ia assim inimigos muito temíveis. Onde esta crença existe, seu prestígio parece difícil de ser abalado. De fato, no entanto, só excepcionalmente lhes é assegurado um poder de fato. Geralmente, só o respeito e a consideração subsistem.

IV

Índice

A dor terrível nos primeiros momentos da perda de um filho querido, de uma mãe, de um pai, de um irmão ou de uma irmã etc. não é menos vivamente sentida nas sociedades primitivas do que nas nossas. Ela chega mesmo até a tornar a vida insuportável e suicídios acontecem. Mas, mesmo quando um membro do grupo social não foi

objeto de uma afeição tão profunda, sua morte produz nos outros uma emoção profunda. O grupo todo é abalado por ela. Ele é atingido de forma extremamente grave por este fato. Os sobreviventes são tão atingidos por isto porque a morte é sentida como contagiosa.

A palavra "contágio" veio à mente de alguns observadores. Assim, entre os Sakais, da península malaia, que estão num grau muito baixo da escala,

> *duas séries de ideias talvez estejam presentes ao mesmo tempo, parecendo ter entrado em suas cabeças a propósito da morte de seus amigos e seus parentes: 1º) que as almas dos mortos podem lhes fazer mal; provavelmente, não expressamente, mas porque a morte é contagiosa; 2º) que o lugar onde alguém morreu deve necessariamente ter sido assombrado por espíritos antes do acontecimento.*[361]

Da mesma forma, entre os Sema Nagas, de acordo com uma observação do Sr. Hutton,

> *parece mesmo, que há na morte alguma coisa de contagioso e que o simples fato de se estar associado à ela pode causá-la efetivamente... Talvez o anúncio da morte de uma pessoa dê algum poder a espíritos malfazejos.*[362]

Este sentimento, como se sabe, é universal. Não há, sem dúvida, necessidade de multiplicar as provas. Eis somente um último. Entre os Itonamas (nativos da Bolívia oriental), segundo Orbigny, "quando as pessoas próximas pensam que a doença é mortal, eles tentam fechar o mais hermeticamente possível o nariz, a boca e os olhos do doente, a fim de que a morte não se transmita para um outro corpo"[363]

O primitivo, no entanto, não representa o contágio como nós. Ele não tem nenhuma ideia de agentes patogênicos que produzem infecção, nem da maneira como o contágio possa se dar. Ele acredita __ poder-se-ia também dizer, ele sente __ que a morte é contagiosa, por razões ao mesmo tempo físicas e místicas, inseparáveis em sua mente. O contato do cadáver torna "impuro" aquele que o toca, que faz sua limpeza fúnebre, que o transporta, que o veste. É preciso que os homens e mulheres que tomaram parte mais ou menos ativa nos ritos funerários e que tiveram esse contato, passem por uma série de purificações ou, nós diríamos, uma desinfecção. Mas, não é essa impureza ou mácula, que é geralmente fácil de retirar, através de ritos apropriados, que torna mais temível o perigo do contágio: é a própria morte, que exerce uma atração sobre os seus. Por motivos mais ou menos conscientes e mais ou menos egoístas; por afeição, dizem uns; por inveja daqueles que ainda têm a felicidade de ver a luz do dia, dizem outros, pelo contrário; por medo de fazer sozinho a grande viagem etc., ele procura levá-los com ele. Sobre este ponto os testemunhos são inumeráveis e concordantes em sua diversidade. Os motivos atribuídos ao morto diferem, mas, em toda parte, teme-se seu esforço para atrair para ele os sobreviventes.

Tudo isto está nitidamente indicado em uma lenda andamana que o Sr. A. R. Brown recolheu e comentou.

> *Yaramurud, estando morto por causa de um acidente, se tornou um espírito (**spirit**), mas somente por causa da imposição de sua mãe que, agora que ele está morto, insiste para que ele saia do mundo dos vivos e se torne um espírito. Então o espírito (o defunto) retorna para ver seu irmão e, com seu contato, lhe causa a morte. A história dá a entender que se Yaramurud fez seu irmão morrer, isso não foi por maus*

sentimentos. Pelo contrário, foi sua afeição por seu irmão que o levou a retornar para vê-lo. A morte que resultou disso foi proveniente do contato do homem com o espírito. Daí ressalta que, no pensamento dos andamanes, os espíritos (os mortos) não causam a doença ou a morte por má intenção, mas somente por causa de sua proximidade. Como a lenda mostra muito claramente, os ritos funerários têm por objetivo impedir o morto, apesar de sua resistência, de ficar em contato com os vivos.[364]

Entre os Bataks, segundo relatório de Warneck, "a partir do momento do óbito, o morto se torna inimigo dos vivos, mesmo de seu mais próximo parente". Ele está furioso por ter que "deixar o mundo da luz" e quer então "atrair outros vivos para a morte". Warneck fornece também, de acordo com um texto Battack, uma descrição detalhada e muito viva de um enterro nativo. Nela se vê os sobreviventes muito inquietos com a ideia de que seu *tondi* pode ser atraído pelo *begu* (o morto). Um *tondi* que havia se deixado fazer é lembrado[365].

Da mesma forma, na África austral, entre os Hereros,

*o objetivo das homenagens prestadas ao morto é manter o espírito (**Geist**) do morto de bom humor, a fim de que ele não leve as almas dos vivos para o sombrio reino. Um dia, um mestre de escola nativo fez a seguinte observação a uma mulher que chorava no cemitério: "Você pode agora deixar correr tranquilamente as lágrimas, pois você é cristã, você não tem mais que ter medo que seu parente que está enterrado aqui te leve".*[366]

No dicionário otji-herero, de Brinckmann, se lê:

tuarera *– levar alguma coisa para alguém, com você; se diz também de um moribundo que quer absolutamente levar com ele alguém que ele ama e que diz: "Eu não te deixo para trás, eu te levo". Acontece frequentemente, parece, que a pessoa em questão não tarda em seguir na morte aquele que queria levá-la.*[367]

É sobretudo nos primeiros dias após a morte que o novo morto sofre com sua solidão e que ele procura conseguir companheiros de infortúnio e de estrada. A Sra. Leslie Milne descreveu bem esse sentimento.

*Nos parentes que sobrevivem o que predomina é a compaixão pela solidão do espírito privado de seu corpo. Os Palaungs não gostam de ficar sós. Eles estão acostumados a, desde a infância, ficar sempre em companhia. Quando as crianças não estão brincando ao ar livre, elas estão com os adultos nas casas, nas plantações de chá ou na floresta. Os meninos são sempre vários para vigiar o rebanho. As meninas se reúnem de manhã cedinho para ir buscar água na fonte... Quando eles ficam doentes, estão sempre rodeados de amigos e é raro que eles durmam sós em um quarto. É, portanto, por causa da solidão que a viagem do morto (****ghost****) parece terrível a um Palaung.*[368]

Também com medo, bem longe de lá, entre os nativos Catios da Colômbia.

Após a morte de um nativo, sua alma não deixará de espreitar até que encontre um companheiro, para não ficar sozinha nas regiões desconhecidas do outro mundo. Todos têm medo de ser escolhido pelo morto. Esta escolha misteriosa

chegará infalivelmente, se em cada cabana se deixar de colocar um pacote de ***tobo*** *nos quatro cantos do cômodo ou, pelo menos, diante da escada... É preciso tomar essa precaução por uns oito dias. Passado este intervalo, o* ***penarata*** *(espírito do outro mundo) deixa os nativos em paz.*[369]

Outra razão, mais profunda, se bem que talvez menos consciente, de medo do contágio da morte: a individualidade do primitivo, como vimos mais acima, não é uma realidade nela mesma, isolada em si. Ela está, por assim dizer, incrustada, ou, pelo menos, envolvida por seu grupo, que é o ser verdadeiro. O sentimento subjetivo que cada indivíduo tem de sua própria existência não impede que sua representação dele mesmo seja inseparável da representação dos outros membros de seu clã ou de sua *Sippe*. Geralmente, como já vimos[370], quando um deles está doente, o doutor prescreve um tratamento ou um regime para o paciente e, ao mesmo tempo, para seus próximos. Uma mulher engolirá o remédio que ela veio procurar para seu marido. Se a doença produz consternação em um grupo, não é que ele tema o contágio, no sentido europeu da palavra, mas a influência maligna exercida sobre um membro do grupo vai agir __ e ela já age sobre os outros, sem dúvida __ em virtude de sua união mística, da essência que é comum a todos.

Da mesma forma, se a morte atingiu um membro do grupo (em geral, como a doença, pelo efeito de um feitiço) os outros estão bem próximos de serem atingidos também e talvez eles já estejam! Neste sentido, dizer que a morte é contagiosa é dizer que, em presença de uma morte, a representação da solidariedade íntima que une os membros de um mesmo grupo se impõe com força a cada um deles.

O sentimento de medo se produz então como um reflexo.

> *Na ilha Kiwai, os nativos do rio Fly afirmam que, quando alguém de seu clã morre longe deles, no momento mesmo em que seu espírito deixa o corpo, um sentimento de inquietude sobrevém às mentes dos outros membros do clã, seus corpos se tornam fracos e esta fraqueza dura vinte e quatro horas. Os nativos chamam isso de simpatia com o morto (**spirit sympathy**) ou compaixão.*[371]

Eles experimentam e expressam assim, à sua maneira, que a morte de um deles, mesmo ao longe, é logo "sentida" por todos.

O Sr. Grubb expôs, em termos impactantes, o horror dos Lenguas pela ideia de que um recém-morto fique em sua vizinhança durante a noite que se segue à morte, sua pressa em levar um moribundo quando ele perde a consciência antes do fim do dia e os esforços desesperados que ele mesmo tem que fazer, gravemente ferido, para convencê-los de que não iria expirar antes do cair do sol. Tudo já estava pronto para levá-lo à sua tumba e enterrá-lo! Para os Lenguas, como para outros primitivos, muito numerosos, que praticam obstinadamente o enterro precoce, o motivo principal parece ser o medo do contágio da morte. Eles acreditam que a presença do recém-morto no meio deles será infalivelmente fatal aos outros vivos do seu meio. Para neutralizar esse perigo, é preciso antes de tudo se livrar do cadáver e proceder logo às cerimônias que tornam efetiva a separação. Isto é, por assim dizer, a amputação de urgência de um membro gangrenado, da qual depende a vida do corpo inteiro, pois a solidariedade do grupo social é comparável, neste ponto, à solidariedade de um organismo. A pessoa que acaba de morrer arrisca transmitir a morte __ voluntariamente ou não, pouco importa __ a um ou vários daqueles que "pertencem" ao seu

grupo. É preciso então romper o mais rápido possível os laços que unem o morto aos sobrevivente e, primeiramente, afastá-lo.

Existe ainda pelo menos mais uma razão para a pressa. Segundo uma crença muito difundida, o recém-morto não se dá conta imediatamente de seu estado. Ele não sabe que deixou de fazer parte do mundo dos vivos. Ele só perceberá isso e tomará consciência realmente depois de algum tempo, quando alguns sinais objetivos lhe darão a prova de que não vive mais.

Diz Codrington:

> *Os mortos de Florida vão para Guadalcanal. De tempos em tempos uma canoa vem de Guadalcanal para transportar os mortos (**ghosts**) à Galaga, diante de Gaeta. Lá, eles desembarcam primeiramente em um rochedo perto da praia e, então, pela primeira vez, eles percebem que estão mortos...*
>
> *Em Bogotu, na ilha Ysabel, os mortos, quando atravessam o ar voando perto de Laulau, pousam primeiramente em alguns rochedos onde tomam consciência de sua triste condição...*
>
> *Em Wanga, na ilha San Cristoval, a alma, quando deixou o corpo, se torna um **ataro** (**ghost**) e fica, acredita-se, em três pequenas ilhas perto de Ulawa. Ao chegar lá, o morto (ghost) se sente ainda humano e não faz ideia ainda de sua condição. Ele encontra amigos e lhes dá notícias do lugar de onde partiu. Depois de alguns dias, um martim-pescador lhe dá uma bicada na cabeça e, dali por diante, ele não passa de um morto (**ghost**).*[372]

Na Indonésia,

> *a alma do defunto, inicialmente, não quer acreditar que*

*está morta. A sacerdotisa (**walian**) espalha as cinzas diante da casa mortuária e traz outras almas do mundo dos mortos, para convencê-la de sua própria morte... A alma do morto conversa com elas, mas se recusa a acompanhá-las... Por fim, ela compreende que seu corpo deixou de viver... e chora.*[373]

Riedel menciona várias vezes uma crença semelhante. Por exemplo, nas ilhas Watubela,

*se alguém morre durante a noite, espera-se amanhecer para avisar seus parentes; é preciso primeiro que a alma (**gamala**) caia em si. Segundo a crença popular, a alma, logo após a morte, está num estado de uma pessoa que caiu de uma árvore e, nos primeiros momentos, fica perturbada e em confusão.*

Em outras ilhas vizinhas,

*quando alguém acaba de morrer, o costume é fazer um alvoroço terrível e lamentar muito forte, para fazer o espírito (**nitu**) tomar consciência de seu estado e levá-lo a se dar conta de sua condição.*[374]

Da mesma forma, para os Lenguas, "a alma, no momento em que deixa o corpo, fica aturdida e não compreende bem o que aconteceu"[375].

V

Índice

O medo do contágio é apenas uma das manifestações da perturbação profunda que uma morte produz no grupo social e das reações que ela desencadeia. O Dr. Malinwski escreve sobre isto:

A morte, para todos os nativos da costa oriental da Nova Guiné, causa uma grande e durável perturbação no equilíbrio da vida da tribo. Por um lado, interrompe o curso normal da vida econômica. Por outro, uma série inumerável de ritos, de cerimônias, de distribuições, de festas que geram, uma após outra, todo tipo de obrigações recíprocas, que absorvem a melhor parte da energia, da atenção e do tempo dos nativos, por um período de alguns meses, ou de anos, segundo a importância do defunto. A enorme perturbação social que se produz assim, sob o ponto de vista econômico, após cada óbito, é um dos traços mais marcantes da civilização desses povos. Numa primeira vista, isso nos choca como um enigma e produz em nós todo tipo de considerações e reflexões. O que torna o problema ainda mais obscuro e mais complexo é que todos esses tabus, todas essas festas, todos esses ritos, não têm absolutamente nada a ver com o espírito do morto. Este, partiu imediatamente. Ele está definitivamente estabelecido no outro mundo, ele está alheio completamente ao que se passa nas aldeias e, em particular, do que se faz em memória de sua existência terrestre.[376]

Sem dúvida que é verdade que os tabus, ritos e cerimônias têm por objetivo, menos o próprio defunto, do que a reparação do dano causado por sua morte ao grupo social, do qual ele era um elemento integrante. A dificuldade para nós é entender representações fortemente emocionais, que nós não experimentamos. Em nossas sociedades, a solidariedade entre os membros de um mesmo grupo não é menos estreita do que entre os papuas mencionados pelo Sr. Malinowski. Mas ela é um pouco diferente e, se podemos dizer, menos orgânica. A morte de alguém entre nós atinge também, no

mesmo golpe, todos os seus. Mas este golpe não é sentido e nem representado da mesma maneira como entre eles. Quando, por exemplo, um membro importante de uma de nossas famílias desaparece em plena força, esta geralmente tem que sofrer os contragolpes de seu infortúnio: fortuna comprometida ou perdida, situação social diminuída, futuro incerto dos filhos, saúdes às vezes postas em risco etc. Mas, por mais graves e dolorosas que sejam estas consequências e por mais tempo que elas se prolonguem, são apenas consequências. A morte atingiu diretamente somente um indivíduo; o resto é consequência desse primeiro evento. Em uma sociedade "primitiva", as coisas oferecem um aspecto um pouco diferente. Quando o chefe da família, ou outro membro importante, deixa de viver, o grupo, num certo sentido, começa, no mesmo ato, a morrer. Pois, o ser vivo verdadeiro é o grupo e os indivíduos só existem para ele. É, portanto, o grupo que se sente diretamente atingido. Essa morte lhe faz perder uma parte de sua substância.

Assim se esclarece um pouco, parece, o mistério que chamou a atenção do Dr. Malinowski. Assim se explica, de uma forma mais geral, o paradoxo que encontramos nas sociedades primitivas: o indivíduo nelas é muito menos importante por ele mesmo do que nas sociedades superiores e, no entanto, a morte de um adulto lhe parece um evento muito mais considerável e ela lhe causa uma perturbação mais profunda! É que a morte atinge em primeiro lugar, não o indivíduo, mas, através dele, o próprio grupo. É a existência do grupo que se encontra ameaçada e posta em perigo.

Daí, a "enormidade" da reação que assinala o Dr. Malinowski. Daí, os inumeráveis ritos, cerimônias e tabus, vistos como indispensáveis para restabelecer o equilíbrio social. Daí, ainda, o costume tão difundido que exige que a morte de um membro do

grupo social seja “vingada” com a morte do autor dessa morte ou, pelo menos, de um dos seus.

Os próprios nativos dizem frequentemente que a morte pede essa vingança. Se os sobreviventes a negligenciam, eles se expõem à sua cólera, que eles têm toda razão de temer. Eles não têm, portanto, que vacilar. É preciso que eles lhe propiciem essa satisfação, mesmo se essa vingança deva levá-los a uma guerra que lhes custará caro. Além disso, se eles descumprissem com esse dever, os ancestrais que vigiam cuidadosamente seus atos __ e suas omissões __ não lhes perdoariam.

Essas razões da vingança são evidentes. Não são, no entanto, as únicas, nem, talvez, apesar das aparências, as mais profundas. Nas tribos australianas, onde a necessidade de vingar a morte parece mais imperiosa, esta deve, no entanto, se contentar, muito frequentemente, com uma simulação. A expedição de vingança aconteceu e, depois de algum tempo, ela volta ao acampamento. Os que participaram dela não explicam o que se passou. Se eles mataram realmente um membro da tribo culpada da morte de seu parente ou se voltaram como partiram, ninguém sabe e ninguém pergunta. A coisa fica assim, o gesto bastou. Não se acredita que a morte possa ficar ofendida.

O que é absolutamente indispensável, não é, portanto, uma satisfação a dar ao morto (o que é dado, aliás, se for possível fazê-lo sem muito risco), é um rito que assegure o restabelecimento do equilíbrio do grupo, é a compensação mística do prejuízo que ele sofreu. Em um certo sentido, a vingança em si deve ser compreendida como uma compensação. Às vezes mesmo, como o Dr. Thurnwald demonstrou com relação às Ilhas Salomão, ela somente não basta e deve ser acompanhada de uma compensação

formal.

Esta era a ideia daqueles Paohins, que o administrador francês não conseguiu convencer de que era preciso viver em paz com a aldeia vizinha, mesmo faltando um cadáver em sua conta. Eles precisaram primeiro igualar o número de cadáveres, para depois fazer a paz. Não é somente o morto que quer uma vingança, é o grupo que não pode passar sem uma compensação. Não se trata somente de exigir o que é devido. Poder-se-ia, a rigor, renunciar a isso. Mas a compensação tem um valor místico. Negligenciá-la seria comprometer a própria existência do grupo[377].

Onde o chefe ou o rei __ como, por exemplo, entre os Cafres __ encarna e, por assim dizer, personifica o grupo social, uma compensação lhe é devida por causa da morte de um de seus membros, mesmo se este for, de fato, um estranho. "Um estranho costume prevalece nessa tribo. Com a morte de uma pessoa, seus parentes são obrigados a dar um boi ao chefe, a fim de consolá-lo pela perda que ele sofreu com a morte de um de seus súditos"[378], diz Steedman. O chefe equivale aqui ao próprio grupo e consolação significa compensação. O Coronel Maclean escreve a mesma coisa:

> *A lei cafre parece fazer pouca ou nenhuma diferença entre a morte natural e qualquer outra espécie de homicídio, exceto talvez que, em caso de homicídio puramente acidental, não se insiste muito rigorosamente no pagamento da multa. O princípio admitido é que as "pessoas" são propriedades do chefe e que, como ele foi privado da vida de um de seus chefes, é preciso que ele receba uma compensação por essa perda. A compensação por todas as espécies de homicídios é tão universalmente exigida que, mesmo no caso em que uma pessoa acusada do crime de feitiçaria venha a falecer por*

*causa da tortura que ela sempre sofre ou ser morta sem a permissão do chefe, a compensação (**isizi**) deve ser paga, a menos que o chefe desista de seu direito, o que acontece algumas vezes em tais casos.*[379]

Não se poderia mostrar de maneira melhor que o homicídio é antes de tudo um atentado ao grupo. A compensação devida ao chefe que o encarna tem por objetivo essencial restaurar o equilíbrio perturbado.

Uma última razão, semelhante à precedente, intervém ainda no mesmo sentido e contribui para tornar necessária essa reparação. Para a mentalidade primitiva, um infortúnio é o sinal de que outros vão acontecer. No entanto, sabe-se que, aos seus olhos, pressagiar equivale a causar. Eis um exemplo entre muitos: "Se uma pessoa considerável morre, se um boi vigoroso morre, diz-se que é o começo de acidentes ruins, ou seja, é um sinal de que outros infortúnios do mesmo gênero vão se seguir"[380]. Não se trata aqui somente da crença expressa pelo provérbio "Uma desgraça nunca vem sozinha". Nesta atitude dos primitivos em presença de um dano sofrido, em particular por ocasião da morte de um dos seus, estão implicadas representações mais precisas, que são, talvez, a origem distante e geralmente esquecida dessa crença.

Enquanto a reparação ou a compensação indispensável não aconteceu, pensa-se que a pessoa ou o grupo que foi lesado, permanece sob uma má influência e, por causa disso, permanece em perigo. Por exemplo, entre os Dayaks,

enquanto a parte lesada não obtiver satisfação __ pelo menos é esta a sua opinião __ seu bem-estar, sua tranquilidade futura está ameaçada. Somente quando a multa foi paga ou foi satisfeita a vingança, é que este bem-estar

estará assegurado, pois somente então, dizem os Landaks Dayaks, as más influências terão sido afastadas.

O autor fica muito surpreso com o que ele observa:

*O singular nessa crença popular com relação às más influências determinadas por um crime ou uma violação da lei (**adat**), é que são justamente as vítimas dessa violação que têm que sofrer as más influências e não se trata da cólera contra o criminoso ou o transgressor da lei. Fenômeno estranho, na verdade! Ele está em contradição com os princípios de moralidade e de religião, cuja presença admitimos em todos os povos da terra, mesmo nos menos evoluídos, em contradição com a crença inata em todos os humanos que diz que as potências superiores acham agradável o que é o bem e se afastam do que é o mal. Não se pode dizer que os Dayaks não possuam nenhuma ideia de moralidade; seu direito usual mostra que seu conhecimento do bem e do mal é, em substância, o mesmo que o nosso... E, no entanto, eles sustentam este paradoxo, que coloca a parte lesada sob o domínio das potências más e deixa impune o culpado.*[381]

Cada pequeno dano, cada prejuízo grave que é sofrido, coloca a parte lesada sob a influência da má sorte e não somente ela, mas a comunidade inteira. É por isso que é preciso neutralizar as influências malignas, no interesse da vítima, bem como de todo o grupo. Por esta razão, o direito penal dos Dayaks exige que, não apenas o erro cometido e o prejuízo causado sejam objeto de uma compensação, mas também que as más influências sejam neutralizadas.

Daí, esta consequência curiosa:

Não somente uma pessoa que se tornou culpada de uma falta com relação a uma outra é obrigada a compensar o infortúnio que ameaça esta. Mas, se a sorte já agiu, ou seja, de acordo com a crença popular, se a pessoa sob o golpe do infortúnio já foi atingida, a primeira é tida como responsável. Por exemplo, se o azar fez com que a pessoa lesada, ou alguém de sua casa, viesse a morrer antes que a justiça tenha sido feita, antes que as influências más tenham sido desarmadas, imputa-se simplesmente a morte à sua ação e o adversário suporta essa responsabilidade.

O Sr. Schadee encontrou a mesma crença na Nova Guiné e o Sr. Charles Dundas observou uma semelhante entre os Dschaggas do Kilimandjaro[382].

Vemos agora porque a compensação e a vingança __ da qual ela é uma forma __ são absolutamente indispensáveis ao grupo que sofreu um prejuízo muito grave pela morte de um de seus membros. Não se trata somente de satisfazer uma necessidade elementar de justiça que exige a expiação de um mal por outro mal ou de aliviar a cólera provocada pela violência e o ultraje ou, enfim, de restabelecer o equilíbrio rompido. Há alguma coisa a mais. O prejuízo causado ao grupo o colocou, por assim dizer, sob o golpe de outros infortúnios. Enquanto este não tiver sido reparado, enquanto o grupo não tiver recebido uma compensação suficiente, sob uma forma ou outra, as potências malignas não estarão, segundo a expressão dos Dayaks, “neutralizadas, desarmadas, incapacitadas”. Uma vez a compensação obtida, pelo contrário, a sorte deixa de ameaçar e a segurança renasce.

Podemos, portanto, considerar a vendeta, por um lado, como uma satisfação que é devida ao próprio morto e aos ancestrais. Mas é

preciso ver nela também e, talvez, sobretudo, uma reação de defesa do grupo contra o golpe que o atingiu e um meio para ele afastar os outros infortúnios que não deixariam de acontecer após o primeiro. Compreendida desta forma, a necessidade absoluta de vingança e de compensação por uma morte concorda bem mais com a importância relativamente medíocre que as representações dos primitivos atribuem ao indivíduo como tal.

***

Capítulo VIII

A sobrevida dos mortos.

I

Índice

O primitivo, em geral, acredita na sobrevida do indivíduo. Segundo ele, o ser humano, com a morte, deixa de fazer parte do grupo dos vivos, mas não de existir. Ele simplesmente passou de um mundo para o outro, onde continua a viver, por mais ou menos tempo, em novas condições. O europeu, que geralmente constata essa crença com simpatia e sem crítica, não deixa de reconhecer nela sua própria fé na imortalidade da alma. Para só citar um exemplo, o missionário Taplin, que não era um mau observador, escreve:

> *Muitas pessoas colocam fortemente em dúvida se os aborígenes das colônias australianas acreditam na imortalidade da alma. Eu afirmo, não menos fortemente, que sim. Mas, estando sua crença sob a forma de tradição, é difícil fazer uma ideia exata do que eles acreditam claramente.*[383]

Taplin sentia que há aqui alguma obscuridade. Ele não estava

menos convencido de que os australianos acreditavam, como ele, na imortalidade da alma. No entanto, eles não possuem a ideia de alma da mesma forma como Taplin a entendia. De onde provinha então sua convicção?

Nós indicamos acima a causa principal dela. As diferenças entre as representações dos australianos e as nossas sobre este assunto, embora profundas, estão mascaradas por semelhanças superficiais, mas marcantes. Estas saltam aos olhos dos observadores, que concluem imediatamente, sem desconfiança, na identidade das crenças. De um lado e do outro, a morte é concebida como uma separação, como a partida de alguma coisa, de um ser que deixa o corpo. Não se percebe que a semelhança para aqui.

De acordo com as representações coletivas de nossas sociedades, o que se vai é a "alma", puro princípio espiritual que não tem nada em comum com a matéria. A mentalidade primitiva, pelo contrário, não conhece nada que corresponda ao nosso conceito de espírito puro ou de corpo exclusivamente material. Quando a pessoa morre, não é, portanto, uma "alma" que se separa de seu corpo.

Renunciemos a assimilações apressadas e enganosas. Não coloquemos ao primitivo uma questão que lhe escapa e cujos termos implicam numa metafísica espiritual da qual ele não faz a menor ideia. Não lhe perguntemos como ele resolve problemas nos quais ele jamais pensou. O destino do indivíduo no além, por exemplo, não lhe causa nenhuma inquietude e ele tem poucas coisas para dizer sobre isso. Não tentemos encontrar, em suas representações, a nossa distinção entre alma e corpo. Tratemos, pelo contrário, de compreendê-los sem desnaturá-los __ se é que isso é possível __ e não os forcemos a entrar no quadro de nossos conceitos.

O primitivo, como se sabe, geralmente relaciona os fatos que

chamam sua atenção, à presença de um ser. Se a agulha da bússola marca sempre o norte é porque o instrumento possui dentro dele um pequeno "espírito" que indica constantemente a rota para este lado. Da mesma forma, para os polinésios, os sintomas da maior parte das doenças são provocados pela presença, no interior do corpo, de um *atua* que o devora lentamente.

Diz Casalis:

> *A ignorância absoluta, em que se encontram a maior parte dos nativos, das causas naturais e dos sintomas das diversas afecções mórbidas, faz com que eles representam geralmente as doenças sob a forma de um corpo estranho. Trata-se, geralmente, de alguma coisa que rasteja, se contorce, corre de um lado para o outro. Eu conheci um doente que dizia ter um enxame de abelhas pretas no estômago... Esse erro se volta em proveito de alguns impostores que pretendem retirar, através de sucção, os inumeráveis artigos que os feiticeiros têm a arte de introduzir na pobre máquina humana.*[384]

Em acordo com este hábito constante, o primitivo, que sente muito bem a diferença entre o indivíduo vivo e o cadáver, explica a cessação das funções vitais através da partida de um ser, de um "princípio" que as assegurava. Esse princípio não é nem puramente espiritual e nem puramente material, se nos for permitido utilizar aqui estas palavras. Ele é, ao mesmo tempo, um e outro. Sua presença age como uma virtude mística. Lembremos, por exemplo, da "gordura dos rins" dos australianos. Enquanto ela está presente ou pelo menos intacta, ela garante a vida do indivíduo. Ela pode ser retirada dele, por um feiticeiro, sem uma cicatriz aparente. Ela pode também se enfraquecer porque um dos pertences do indivíduo __

pegadas, roupas impregnadas com seu suor, aparas de unhas, um pouco de sua saliva, de seus cabelos etc. __ sofreu operações mágicas de um feiticeiro. Há mil maneiras de atingir essa gordura dos rins e de fazer cessar sua ação presencial. A morte sobrevém então, necessariamente. Em outros lugares, o mesmo papel será atribuído ao coração, ao fígado, ao sangue etc. No entanto, essa condição não é a única da qual depende a vida. Se a imagem da pessoa, seu duplo, seu *atai*, seu *tamaniu*, seu *wairua*, seu *mauri* etc. são lesados ou destruídos, ela morre, como o homem-leopardo morre quando "seu" leopardo é morto. Em virtude de sua consubstancialidade, o desaparecimento do duplo produz, em geral, o desaparecimento do próprio indivíduo, do qual não é, realmente, distinto.

Enfim, em inúmeras sociedades, o indivíduo compreende também em si, sem se identificar completamente com ele, um ser que tem vida própria e que é ele, no entanto. É o *iningukua* da Austrália central, o *kra* e o *ntoro* da África ocidental, o *nagual* da América Central, o *nyarong* dos malaios etc. Deste ser ainda, é preciso dizer que, enquanto ele estiver presente o indivíduo vive, mas, assim que ele se afasta definitivamente, a morte logo acontece.

Por outro lado __ e isto causou muita confusão __ essas ações de presença não são independentes umas das outras. O enfeitiçamento de uma pessoa através de práticas exercidas sobre um de seus pertences ou sobre sua imagem, ao mesmo tempo em que interrompe as funções vitais, determina a partida de seu gênio protetor. Reciprocamente, a ausência definitiva desse gênio (*kra*, *ntoro* etc.), gerando a morte do indivíduo, faz cessar a presença do princípio, distinto desse gênio, que mantinha as funções vitais. Nos dois casos, *o indivíduo morre e sobrevive*. Somente sua condição

mudou. Retirado da sociedade dos vivos, ele faz parte doravante de outro grupo, o dos mortos de sua família ou de seu clã, onde ele é mais ou menos bem acolhido. A maior parte das línguas possui uma palavra para designar o indivíduo que passou para o estado de morto; é o *tamate* na Melanésia, o *begu* entre os Battaks etc. Nós não possuímos um termo que corresponda exatamente a estes, porque nos falta a representação que eles expressam. Espírito, sombra, fantasma, retornado, espectro, *spirit*, *ghost*, *Geist* etc., todas estas palavras e até mesmo "alma", longe de traduzir o pensamento dos primitivos, o falsificam e o traem. Para permanecermos fiéis a ele, nós nos absteremos doravante de empregar esses termos enganosos e diremos "a pessoa morta" ou simplesmente "o morto".[385]

II

Índice

Em quase todo lugar os primitivos acreditam que os mortos vão levar uma vida muito semelhante a esta aqui embaixo. Os detalhes diferem de acordo com as sociedades, mas a representação fundamental dessa vida permanece a mesma. Eu só fornecerei algumas provas disso.

Na Nova Guiné (tribo Kaï), "como os humanos continuam a viver sob a forma de mortos (*Geister*) e como eles levam para lá todas as suas qualidades e faculdades, são os mais aguerridos, os mais violentos, os mais brutais... que mais se teme após suas mortes"[386]. Entre os Kayans, de Bornéo, "a palavra *urip*, de uso comum, quer dizer 'vivo', mas é empregada também como prefixo dos nomes dos recém-mortos. Isso parece indicar, para a pessoa que fala, o sentimento que ela continua a experimentar, apesar da morte

do corpo”[387]. Na África, entre alguns bantos, as mesmas representações. “Eles não pensam que, com a morte, a pessoa desapareça completamente. É a ressurreição do corpo que é negada. A própria pessoa é que continua a viver”[388]. Em Uganda, antigamente, o rei morto ainda estava vivo.

> *Essas mulheres no templo não eram chamadas de viúvas e nem consideradas como tais. Elas eram as esposas do rei defunto, do qual se falava como se ainda estivesse vivo... No templo real, o rei concedia audiências todos os dias, sua corte ficava posicionada como se ele estivesse vivo e a massa ficava reunida diante do palanque real, onde se dizia que o rei estava invisível e presente.*[389]

Entre os Kikuyus, “passar por cima de um cadáver é, provavelmente, considerado como um insulto ao morto (*spirit*)”[390] (É uma ofensa grave para o vivo). As mulheres “lavam o corpo inteiro do cadáver”, escreve o Pe. Van Wing, que acrescenta:

> *Esta expressão, **mvumbi**, é de se destacar. **Mvumbi** não é o que um corpo morto é para nós. No sentido dos Bakongos, a alma (**moyo**) ainda está presente. **Mvumbi**, pela forma da palavra, indica um ser animado, pessoal. É de se destacar que não se pode falar de **mvumbi** para designar o morto enquanto ele está no necrotério. Fala-se sempre do morto como se ele estivesse vivo. **Mvumbi** significa igualmente a “animação” de alguém. **Mvumbi** Nzeza, animado Nzeza.*[391]

Esta última característica completa a prova de que, na mente dos Bakongos, os mortos estão vivos. Eles são mesmo os vivos por excelência.

> *Eles são dotados de uma vida que dura e de um poder*

sobre-humano, que lhes permite sair de suas aldeias subterrâneas para influenciar, bem ou mal, a natureza, as pessoas, os animais, as plantas e os minerais. Os chefes mais poderosos sob o céu, também o são sob a terra.

Por ocasião de um enterro,

nem bem o cortejo se pôs a caminho e os carregadores exclamam: "O defunto está agitado!" e é preciso que os parentes intervenham para acalmá-lo e suplicar a ele que os deixe levá-lo para o cemitério... Ele é descido com cuidado para a cova, por meio de cordas e cipós. Trata-se de colocá-lo bem plano e, uma vez que ele esteja colocado, não desarrumá-lo, sob pena de atrair a vingança do defunto... Um parente próximo, homem ou mulher, lhe diz: "Leve notícias nossas aos ancestrais..." Uma mulher lhe faz recomendações, dizendo: "Você me escute, embora não respire mais."[392]

Para os Hereros,

o morto não está morto. Ele ouve, sente, vê, pensa nos vivos e os castiga. Se um Herero diz para um outro: "Deus __ ou seja, o ancestral __ é testemunha! Eu me queixarei a ele". O outro está certo de que isto acontecerá. Por esta mesma razão, eles se vingam até mesmo dos inimigos já mortos e deitados em suas tumbas e os desenterram expressamente para isso.[393]

Entre os Ba-ilas, escreve o Capitão Dale:

Eu prometi enviar um boi e Kakobela, antes de morrer, diz que o esperaria lá embaixo e proibiu todos que o matassem antes que esse boi tivesse chegado, sob pena de

irritá-lo...

O cadáver foi colocado sobre três peles secas e envolvido por uma coberta... Besuntaram-no com gordura e colocaram um cachimbo em sua boca. Por fim, as pessoas lhe disseram: "Se você tiver que reclamar de alguma coisa, faça agora. Não leve suas queixas para debaixo da terra, para destruir sua comunidade".

Como nenhuma resposta surgiu, admitiu-se que ele estava satisfeito e os funerais seguiram seu curso.[394]

Igualmente, entre os Kizibas,

não se enterra os sacerdotes. Leva-se seu cadáver para a floresta, envolvido em um tecido de cascas de árvores... Lá, descobre-se o corpo e ele é colocado sentado em um assento. Coloca-se um cachimbo na boca do morto e, junto dele, uma cabaça e um canudo para beber, como se ele ainda estivesse vivo. Para vestimenta, o cadáver recebe um tecido de casca de árvores e uma pele de leopardo. Dizem que os animais ferozes não atacam o cadáver, porque eles o tomam como um vivo.[395]

Por fim, entre os Mossis,

*quando o corpo (do **moro-naba**, do rei) está na tumba, coloca-se meia barra de sal sobre sua cabeça, um cão vivo à sua direita e um gato vivo à sua esquerda. Junta-se um galo e uma porção de painço. O galo está lá para cantar todas as manhãs, avisando o defunto **naba** do raiar do dia. O gato caça os ratos e camundongos. O cão aboia e amedronta as pessoas. O painço e o sal servem para a alimentação do defunto. Feito isso, cobre-se o buraco com a terra, sepultando juntos o morto e os vivos.*[396]

Esta enumeração de testemunhos poderia se alongar indefinidamente. Nós a terminaremos com esta reflexão do Sr. Grubb: “O Lengua não acredita que a personalidade da pessoa deixe de existir. A outra vida é, para ele, simplesmente a continuação desta e ele é somente privado de seu corpo”.[397]

Como o vivo, o morto pode estar presente, no mesmo momento, em diferentes lugares. A dualidade, a bilocação de um mesmo indivíduo não choca o primitivo, tanto no caso de um morto quanto no caso de um vivo. Ele se acomoda a isto até de uma maneira mais fácil. Ele não parece experimentar nenhuma dificuldade em considerar como um único e mesmo ser, o cadáver de um lado e o morto sobrevivente do outro. Aos nossos olhos, a morte rompe a união da alma com o corpo. A alma deixa o corpo, com o qual ela não tinha nada de essencialmente comum. Ela vive sozinha doravante e o corpo se decompõe. Mas o primitivo não faz nenhuma ideia destas duas substâncias heterogêneas uma da outra. Ele ignora o espiritualismo próprio de nossos metafísicos e de nossas religiões. Ele vê que o corpo se destrói (pelo menos em suas partes macias) e ele é refratário à ideia da ressurreição dos corpos. No entanto, como a passagem da vida terrestre à outra é uma simples mudança de condição e de meio, o indivíduo morto continua, para ele, semelhante ao que era quando vivo.

Por terem ignorado este fato, os melhores observadores se enganaram e se arriscaram nos induzir ao erro. Diz, por exemplo, Codrington:

> *Na morte real, a separação entre a alma e o corpo é completa. (Lembremos que, para ele, os melanésios teriam a mesma ideia de alma que nós). O* ***atai*** *ou* ***talegi*** *se torna o* ***tamate*** *ou* ***natmat****, uma pessoa morta. O cadáver também é*

designado pela mesma palavra. (Ou seja, a pessoa morta e o cadáver são um único e mesmo ser, cuja dualidade e presença em dois lugares diferentes não impedem a individualidade. Codrington assinala este fato decisivo, sem vê-lo).

*O morto (**ghost**), no entanto, não vai embora de imediato e talvez seja necessário lembrá-lo disso. É por isso que os vizinhos mordem o dedo do morto ou do moribundo, para despertá-lo e gritam o nome do morto (**soul**) em seu ouvido, na esperança de que ele ouça e retorne.*[398]

O que Codrington chama aqui de *soul* (alma) é, evidentemente, o morto, a quem ele dá, em outro lugar, o nome de *ghost*. Ele mesmo fez esta observação uma vez, mas não percebeu seu alcance. Diz ele:

*É uma coisa estranha que, nas ilhas mais próximas de Aurora, em Pentecostes e na Ilha dos Leprosos, a palavra **tamtegi** seja empregada para "alma" (**soul**), pois isto é certamente a expressão **a tamate**, pessoa morta. Os nativos, no entanto, insistem em sustentar que eles não possuem outra.*[399]

Isto é, precisamente, o que eu também disse. Os nativos não sabem o que é "alma" ou "espírito". Eles só conhecem a pessoa, tanto viva quanto morta, com seus pertences, seu *atai*, seu *tamaniu*, sua imagem etc. e eles possuem um nome para designá-la quando ela deixou de viver aqui embaixo e entrou em sua condição de além-túmulo. Este nome quer dizer "pessoa morta". Nada autoriza traduzi-la por "alma".

O morto, após ter deixado os seus, permanece nos arredores nos primeiros dias. Invisível na maioria das vezes, ele aparece às

vezes sob a forma de um animal. Ele só se afasta definitivamente quando certas cerimônias foram realizadas[400]. Essa vizinhança inquieta os vivos. Sua dor é misturada com medo. Eles têm medo do contágio e temem que o morto leve com ele companheiros de infortúnio. Eles se esforçam então para pacificá-lo, agradá-lo, acalmar sua irritação __ o morto, nesse momento, geralmente é hostil aos vivos e os invejam __ e, sobretudo, não fazer nada que possa lhe fornecer um pretexto para puni-los. Como esta preocupação se traduz? Com cuidados fornecidos ao cadáver, seja enquanto ele ainda está lá, onde a vida o deixou, seja onde ele foi exposto e enterrado. É aí então que, o morto deitado em sua cabana ou sob a terra e o morto que erra pelas matas dos arredores, são, para o primitivo, um único e mesmo ser: aquele que ainda ontem respirava no meio deles e que agora vive em outro lugar, numa outra vida.

Assim, a dualidade do cadáver e do morto (*ghost*) não exclui, de forma alguma, sua consubstancialidade. Como o ferimento feito no leopardo aparece no corpo do homem-leopardo, da mesma forma, o que afeta o cadáver é sentido pelo próprio morto, em qualquer distância que ele esteja. Deste ponto de vista, uma quantidade de ritos e costumes adquire seu verdadeiro sentido. Trata-se o corpo, insensível e já em vias de decomposição, como se ele ainda estivesse vivo. O corpo é aquecido, alimentado etc. e o que há de mais natural, se ele e o morto ausente, que continua a viver, são um só? Que outro meio haveria de satisfazer as necessidades deste? Oferecer ao cadáver o que se supõe ser desejado ao morto é, literalmente, oferecer a ele mesmo, pois os dois são um só. Isto não é uma hipótese. Os fatos que vão se seguir a título de exemplos provam que, ao se dirigir ao cadáver, é ao morto, que está vivo em outro

lugar, que se acredita fazê-lo.

Em Queensland,

> *debaixo do corpo, removia-se a erva numa superfície de cerca de um metro quadrado e acendia-se um pequeno fogo em um dos lados. Isto era para que o morto (**spirit of the dead**) pudesse descer durante a noite e se aquecer com este fogo ou cozinhar seus alimentos. Se fosse um homem, colocava-se ao seu alcance uma lança ou um machado, a fim de que ele pudesse caçar durante a noite. Para uma mulher, colocava-se um cavador e ela podia também caçar ou desenterrar raízes.*[401]

O Sr. Roth diz a mesma coisa:

> *Durante uma semana ou duas após o óbito, os mais próximos parentes vão em grupo até o lugar onde o morto está enterrado. Eles têm medo de ir sozinhos, pois temem ver aparecer o **moma** do defunto (**shade**, **ghost**, ou seja, o morto em pessoa). Tabaco, fósforos, alimentos, um cachimbo etc. podem ser depositados cada noite sobre o túmulo e informa-se disso expressamente aquele que partiu.*[402]

Nas Novas Hébridas,

> *representa-se a existência da alma (**Seele**) (ou seja, do morto) de uma maneira totalmente material. Enterra-se o defunto em sua cabana, para que ele não fique sem abrigo e leva-se alimentos para ele, para que ele possa manter sua vida. Onde se envolve os cadáveres em esteiras, isto acontece porque eles se tornaram uma espécie de moeda e faz-se o morto ser acompanhado de suas riquezas na tumba.*[403]

Os mortos parecem ser particularmente sensíveis ao frio e à umidade, quando seus cadáveres são expostos. “Entre os Dieyries, se faz frio quando um nativo morre, acende-se um fogo junto à sua tumba, a fim de que o morto possa se aquecer e, geralmente, leva-se do que comer a ele”[404].

No estado de Vitória, em agosto de 1849, um nativo, morto de tuberculose, tinha sido enterrado por seus companheiros na propriedade de um colono.

> *No mês de novembro seguinte, uma grande tempestade de chuva e de vento assolou a região. Assim que ela amainou, os amigos de Georgey reapareceram e pediram emprestadas uma pá e uma picareta. Eu lhes perguntei o que queriam fazer com elas. Eles explicaram que o pobre Georgey, lá onde estava enterrado, sentia muito frio e umidade e eles desejavam retirá-lo de lá. Eles exumaram o corpo, o envolveram em uma coberta suplementar, o colocaram em um caixão... e o transportaram para o outro lado do rio, para colocá-lo no oco de uma árvore, cujos orifícios eles cobriram cuidadosamente, de maneiras que nenhum animal pudesse entrar nele.*[405]

> *Nas Ilhas Trobriand, eu discuti um dia com um chefe, porque ele havia faltado à colheita. “A culpa é da administração. Antigamente, quando nossos doutores especialistas em plantação morriam, nós os enterrávamos na aldeia. Agora, nos obrigam a levá-los para fora dela, para a floresta, onde eles sentem frio. Naturalmente, tratados desta forma, eles (**their spirits**) se recusam se interessar pelas plantações e é a fome”, ele me disse.*[406]

As mesmas representações acontecem entre os nativos da

Nova França.

> *Uma coisa, porém, os desagradou. Quando foram colocar o corpo no túmulo, perceberam que havia um pouco de água no fundo, por causa da neve que derretia e se escorria para lá. Isso atiçou sua imaginação e, como são supersticiosos, os entristeceu um pouco.*[407]

O mesmo Padre conta em outro lugar: "Ele tenta descobrir porque a mulher não queria entregar o corpo de seu filho. Ela deu três razões: a primeira delas é que o cemitério de Quebec era muito úmido..."[408].

O morto, por intermédio do cadáver, não sente somente frio. Ele conhece também a fome e a sede. Ele é alimentado então e é ao cadáver que se servirá o alimento que o morto precisa. Este costume é universal e a antiguidade clássica nos tornou ele familiar. Mas, entre os gregos e os latinos, o gesto tendia a se tornar simbólico. Para a maior parte dos "primitivos", os mortos têm, literalmente, necessidade de comer e de beber. Não com a mesma regularidade e com a mesma intensidade que os vivos; não se poderia jamais satisfazê-los. Mas, é preciso, no entanto, que, mais ou menos frequentemente, se leve alimentos e bebidas para eles. Do contrário, eles sofrem e demonstram sua cólera para os parentes que os negligenciam.

Desta forma, na Ilha Kiwai,

> *um caçador, um dia, matou três porcos selvagens e, após isto, por algum acidente, ele perdeu a vida. Jamais o viram. As pessoas levaram dois dos porcos e deixaram o terceiro para o caçador morto. "Pobre diabo! Ele se deu mal. Não se pode pegar todos os seus porcos. O morto (**ghost**) vai*

procurar em volta dele, não encontrará nada e vai ficar numa situação difícil".[409]

Ainda em Kiwai,

> *na noite do funeral, os membros do clã ao qual o morto pertencia colocam alimentos e acendem um fogo sobre o túmulo. A pessoa que fornece o alimento se dirige ao morto (**spirit**) nestes termos: "Estes alimentos são para você. Nós os deixamos aqui. Nós também fizemos fogo para você..." Leva-se alimentos durante cinco dias consecutivos... No sexto, o mestre das cerimônias se dirige ao morto, que está invisível e diz: "Estas plantas são para você. Hoje é a última vez que te preparamos alimentos. Vá-se embora!"*[410]

Em um grande número de sociedades, enquanto o corpo ainda está lá, lhe é servida sua parte em cada refeição. Após os funerais, a comida é levada, de tempos em tempos, até o local onde ele foi colocado. "Acredita-se que o defunto ainda está presente após sua morte e a prova disso é que, enquanto o cadáver ainda está na casa, em cada refeição, coloca-se diante do morto sua porção habitual"[411]. Diz a Sra. Leslie Milne: "Enquanto o cadáver está na casa, duas tigelas cheias de arroz são colocadas dos dois lados do corpo, perto de sua cabeça, nas horas das refeições. O alimento de um lado é para o morto (*spirit of the dead person*), do outro é para seus anjos da guarda (há dois deles)"[412]. Por fim, para não estender muito sobre fatos bem conhecidos, entre os Akambas, "os sacrifícios não consistem apenas em alimentos e é preciso insistir no fato que, pelo que se acredita, os mortos (*spirits*) precisam realmente de alimentos materiais. Eles sentem a fome, a sede, o frio, exatamente como os seres humanos". O missionário Brutzer relata esta recomendação

feita por um doutor aos anciões:

> *Vão até o lugar onde se sacrifica para N... Reparem em sua cabana, que está aos pedaços. Ele dorme ao ar livre e porque ele está assim, obrigado a dormir ao relento, a chuva não cairá, para evitar que ele seja incomodado. Levem também do que ele comer. Ele tem uma fome muito grande. Dêem também a ele grãos para semear.*[413]

Enfim, o que se dá ou o que se recusa ao cadáver, é o morto que desfruta ou é privado. As honras que se presta ao cadáver, é o morto que as recebe etc. Sobre este último ponto, nossos sentimentos são muito semelhantes aos dos primitivos. Quando acreditamos que nossos mortos são ultrajados __ ao se violar sua sepultura, por exemplo, ou maltratando seus corpos __ nós reagimos com a mesma violência que os melanésios, os hindus ou os bantos. No entanto, achamos estranho que se dê a um morto, o que beber e o que comer, cobertores para que se aqueçam, armas para que cacem e que são colocadas ao alcance do cadáver etc.

III

Índice

Sendo a individualidade do morto, desta forma, do mesmo tipo que a do vivo, seus limites serão, da mesma forma, indefinidos. Não poderia estar em questão suas pegadas, os restos de seus alimentos, suas secreções e excreções etc. No entanto, os líquidos que saem do cadáver, comparáveis à saliva e ao suor do vivo, parecem ser considerados como seus pertences. Neste sentido, eles *são* o morto. Assim se explicam, pelo menos em parte, horríveis costumes observados em mais de um lugar; por exemplo, na Indonésia, relatado por Riedel.

*No arquipélago Aaru, quando morre um adulto, ele é banhado e vestido segundo sua condição e coloca-se nele ornamentos de coral, ouro e prata. Ele fica dois dias e duas noites sentado, preso entre dois pedaços de madeira e com os pés sobre presas de elefante. Geralmente, ele é colocado debaixo da casa e alimentado pelos membros da família. No terceiro dia, ele é colocado numa embarcação (**bor**) deitado de costas. Neste dia, seus parentes de sangue vêm lhe arrancar, com as unhas, pedaços das bochechas, das orelhas e do peito, para engolir com **sirih-pinang**[414]. Enquanto o corpo está na casa, bate-se tambor. Colocando-se o **bor** sobre um estrado debaixo da casa, faz-se um orifício nele para recolher em um prato ou uma bacia os **humores cadaveris**, a fim de consumi-los com sagu, como prova de consideração pelo morto, ou para ficar em comunhão durável com ele. Este costume repugnante não parece ter consequências adversas.*[415]

Em outros lugares, as viúvas são, às vezes, forçadas a beber esses líquidos do cadáver de seu marido.

Os cabelos são um dos pertences dos mortos particularmente importantes. Sabe-se a que perigos o nativo da América do Norte se expunha, na esperança de retirar o escalpo de um inimigo. Não era somente pela glória de mostrar, aos olhos de todos, uma prova de sua valentia e de exibir um troféu. A cabeleira tinha o mesmo valor místico que muitos primitivos __ por exemplo, na Indonésia e na América do Sul __ atribuem às cabeças e aos crânios. Apoderar-se desse pertence de um indivíduo equivalia a se tornar seu senhor e, só com essa posse, um inimigo estava transformado, senão em protetor, pelo menos em auxiliar ou em servidor.

Mas o pertence, por assim dizer, essencial, do morto, aquele que desempenha o papel principal nas representações dos primitivos, são, sem dúvida alguma, seus ossos e, mais especialmente, seu crânio. As partes moles do corpo, sobretudo nas latitudes quentes e úmidas, desaparecem rapidamente através da putrefação, a menos que se encontre um meio de pará-la, embalsamando o cadáver, como se fez no Egito e no Peru. Estes dois países também são muito secos. Em geral, nas sociedades com as quais nos ocupamos aqui, não há meio de conservar indefinidamente as carnes dos cadáveres. O mesmo não acontece com seus ossos. Sua própria duração e o fato de que, na maior parte das regiões, eles escapam da ação do tempo, aumentam o respeito religioso que se têm por eles e, evidentemente, fica neles muito do *mana* ou do *imunu* da pessoa.

Para mentes assim constituídas, a maneira como se trata os corpos dos mortos e o lugar onde são colocados, a título provisório ou definitivo, geralmente têm um sentido diferente do que para nós. O sepultamento, por exemplo, nem sempre tem por objetivo assegurar seu repouso. O Dr. W. E. Roth fez, precisamente, uma observação sobre isto:

> *A se considerar o costume da exumação, muito generalizado entre os nativos da Guiana e o costume que se fazia, em seguida, dos ossos, é muito provável que o enterro do corpo não era visto sob o mesmo prisma que nas nações civilizadas, ou seja, como uma maneira conveniente de afastá-lo definitivamente, mas, muito mais como um meio que visava um fim; a saber: limpar e conservar os ossos... Todas as principais nações nativas, antes de entrar em contato com influências europeias, praticavam a exumação... Os Warraus chegavam ao mesmo resultado deixando o corpo na água,*

onde ele ficava exposto ao ataque dos peixes carnívoros. Não é, portanto, de se espantar, se o sepultamento era feito de diversas maneiras, uma hora numa cova, outra hora num buraco profundo, ou então na superfície em uma tumba coberta etc.[416]

O Pe. Colbacchini diz a mesma coisa: "O morto é sepultado à flor da terra e aspergido com água. Tudo dia, ao cair do sol, seus parentes virão jogar água sobre ele, para apressar a putrefação das carnes e a limpeza dos ossos[417]".

Outros motivos, como R. Hertz mostrou, se juntam às vezes a este, sobretudo na Indonésia e na Melanésia, para explicar a busca da aceleração do desaparecimento das partes moles, que libera os ossos. Diz Codrington: "Enquanto o corpo apodrece, o morto (*ghost*) está fraco. Quando o odor desapareceu, ele está forte[418]". E, um pouco mais além:

> *Nesses métodos de funerais para os mortos importantes, para aqueles que são destinados a se tornar poderosos* ***lio'a****, deve-se ver, provavelmente, um efeito da crença já citada, segundo a qual, enquanto o corpo libera odor, o morto (****ghost****) está fraco. O* ***lio'o*** *do morto, que se joga no mar, que se queima, que se guarda numa caixa, ou que se retira rapidamente de sua carne, está ativo e disponível logo em seguida... Antigamente se fazia em Saa o que se pratica hoje em dia em Bauro: jogava-se água sobre o corpo até que a carne tivesse desaparecido e retirava-se então o crânio...*

Se se tinha tanto esforço para separar o mais rapidamente os ossos das matérias pútridas é porque, como seus pertences, os ossos são o próprio morto. Codrington diz isto em seus próprios termos.

No interior de Santa Cruz, desenterra-se os ossos para fazer com eles pontas de flechas e retira-se o crânio para guardar em casa numa caixa. Diz-se que é a própria pessoa e coloca-se alimentos diante dele...

Até bem recentemente havia em Aurora um homem que, por afeição ao seu irmão morto, o desenterrou e fez flechas com seus ossos. Ele andava por todo lado com suas flechas e dizia, falando dele mesmo: "Meu irmão e eu". Todo mundo tinha medo dele, pois acreditava-se que seu irmão morto estava lá, presente, para ajudá-lo".[419]

Presença dos ossos, presença do morto; para estes melanésios é tudo uma coisa só.

A estas representações se ligam práticas cujo sentido parecerá agora evidente. Por exemplo, nas ilhas próximas de Nova Mecklemburgo,

*quando o cadáver sepultado na terra está decomposto, seus próximos desenterram o crânio e o envolvem cuidadosamente com folhas e faz-se o mesmo com os ossos do braço. Nessa ocasião, prepara-se um grande festim e o crânio é exposto ao lado dos alimentos no lugar da festa. As mulheres emitem então seus lamentos de luto, como aqueles do sepultamento. Quando a festa termina, o crânio é novamente enterrado e não é mais desenterrado. Os ossos do braço são empregados para fazer algumas lanças. Estas, só servem para os parentes do morto. A isto está ligada uma crença supersticiosa: acredita-se que, durante o combate, o morto (**Geist**) fica ao lado daquele que carrega a lança.*[420]

Como em Aurora, a presença dos ossos assegura então a do

próprio morto. Pelo menos, a posse deste pertence dá poder sobre ele e garante seu apoio.

Nas Ilhas do Almirantado,

> *quando um Moanus morre, o cadáver, posto num caixão, fica na casa até a decomposição completa... Quando só resta o esqueleto, as mulheres o lavam com cuidado na água do mar. Coloca-se num cesto os ossos do braço, o fêmur e o perônio. Este cesto é enterrado num certo lugar, com seu conteúdo. O crânio, as costelas e os ossos do antebraço são colocados num outro cesto e mergulhados por algum tempo no mar, para limpar e branquear completamente estes ossos. Eles são colocados então, com plantas odoríferas, em um prato de madeira que é guardado na casa onde o morto morava enquanto vivo. Antes, são retirados os dentes do crânio e a irmã do morto faz um colar com eles. Depois de algum tempo, reparte-se as costelas e é o filho que faz esta repartição. A mulher principal recebe duas, os parentes mais próximos recebem uma, cada um. Em recordação do morto, cada um carrega a sua debaixo do braço. Este é um costume que lembra aquele de Berlinhafen, na Nova Guiné.*[421]

O costume de carregar consigo os ossos de seus próximos se explica sem dificuldade. A presença deste pertence garante a do morto, a qual se garante por diversos motivos e não apenas por afeição.

> *Um dos mais antigos costumes dos nativos consistia em retirar a tíbia... para fazer com ela bastões de areca e também a mandíbula inferior, que se usava em seguida, uma vez limpa, como ornamento ao redor do pescoço. Fazia-se isto por*

afeição, por mais estranho que isto possa parecer. O que é certo é que eles dão o maior apreço a estes ossos de seus parentes. Eu recebi, há três dias, a visita do chefe de Kavataria, que perdeu bem recentemente um filho de dez anos. Ele me disse: "O senhor colocou um tabu sobre os ossos. O senhor sabe que perdi meu filho. Minha mulher não consegue mais dormir, nem de dia, nem de noite. Ela me enviou para solicitar a permissão de abrir a tumba e pegar, nem que seja um osso, até mesmo um dente, um dentinho!" [422]

De posse deste dente, a pobre mãe sentiria que seu filho estava presente junto a ela.

Em San Critoval,

> *em cada casa se guarda relíquias dos mortos: o crânio, a mandíbula, um dente, ou cabelos. Eles são guardados em um cesto feito com folhas de coqueiros e suspensos no alto do pilar principal da casa. Embaixo dele se queima oferendas, cuja fumaça e odor sobrem e são agradáveis ao morto (**ghost**). É provável que esses mortos sejam membros da família recentemente falecidos; uma mulher ou uma criança querida.*[423]

Como os ossos e, em particular o crânio, são o morto, eles serão consultados como se se pedisse conselhos ao próprio. Quando se coloca uma questão a eles, é ao próprio morto que se dirige. Num conto relatado por Landtman,

> *o homem... desenterra os crânios de seus pais, os lava com água e os deixa ao sol para secar. Durante a noite, ele se deita de costas, para dormir com um crânio sob cada axila, pois ele queria que seus pais mortos (**spirits of his parents**)*

viessem lhe falar em sonho. Ele colocou uma pesada bengala perto dele. No meio da noite, ele acordou, pegou a bengala e gritou: "Porque vocês não vêm rápido falar comigo? Há muito tempo que eu durmo. Se vocês não vierem, eu vou quebrar a cabeça". Depois, ele tornou a deitar. Pouco tempo após, seus pais vieram e falaram com ele... De manhã, o homem despertou e pensou: "Oh! Minha mãe e meu pai vieram. Eles me falaram como faziam". E ele recoloca os crânios na sepultura.[424]

Uma história bem parecida foi recolhida no Estreito de Torres.

Naquela noite, Sesere foi até a floresta e colheu uma quantidade de folhas odoríferas. Ele esfregou vigorosamente algumas delas nos crânios de seu pai e de sua mãe e os colocou sobre as outras. Em seguida, ele se deitou, com os crânios bem perto de sua cabeça. Mas, antes de adormecer, ele lhes contou o que tinha acontecido naquele dia e na véspera. Ele lhes perguntou qual era o peixe que comia ervas e como ele poderia capturá-lo.

Quando ele adormeceu, os crânios fizeram um leve ruído e falaram com Sesere. Eles lhe disseram que o animal que comia ervas era o peixe-boi e eles o ensinaram a maneira de caçá-lo.[425]

Num outro conto da ilha Kiwai, um homem desapareceu. Sua mulher chorou por ele. Com o tempo, o cadáver se decompôs, de sorte que só restaram os ossos. Uma noite, o morto veio falar com sua mulher e lhe revelou onde se encontravam os ossos. Ela desperta seu pai e sua mãe e lhes conta seu sonho. No dia seguinte de manhã, as pessoas vão procurar o morto. (Observe esta expressão: o morto e

seus ossos são a mesma coisa). A mulher sabe o caminho. Os ossos são encontrados[426].

O Sr. Elsdon Best conta uma parte de um discurso dirigido aos restos (ou seja, aos ossos) de um homem, feito por um membro de sua tribo. Este os tinha exumado, porque tinham sido enterrados no território de uma tribo estrangeira e ele os tinha repatriado. "Adeus, senhor! (*Sir*). Eu vos trouxe para os vossos, para vossa própria casa. Adeus! Vá-se encontrar com vossos ancestrais, vossos antigos e eles vos darão boa acolhida"[427]. São os ossos que estão diante dele, mas é ao morto que ele fala. A consubstancialidade entre o morto e seus ossos é tal, que o Maori não os distingue. Quando os espíritos tiverem mais exigências lógicas, dir-se-á que os ossos "representam" o morto, tomam seu lugar, são seu símbolo etc. Mas este pensamento simbólico começou por ser realista e emocional. E, talvez, enquanto ele conservar alguma força, ele permanecerá mais ou menos assim.

Em conformidade com estas representações, os alimentos ofertados ao morto são, às vezes, colocados diante de seus ossos. Entre os Toradja's,

> *todo sacrifício feito aos mortos deve ser considerado como um último repasto feito com eles. Para realizar ainda melhor esta ideia, colocam-se cestos cheios de arroz cozido em contato com as ossadas dos mortos, após o que, aqueles que participam da festa do sacrifício pegam uma parte da oferenda e a comem.*[428]

Nas ilhas Nicobar, a grande festa dos mortos, que dura um mês, é celebrada a cada três ou quatro anos.

> *Em Nancowry, nas ilhas do centro, o crânio do morto é lavado por sua viúva, ou por um parente próximo, na água de*

um coco ainda verde, justo quando ela está no melhor ponto para ser bebida. Esfrega-se também o crânio com cúrcuma e ele é colocado em seguida em um pedestal, um tipo de altar preparado expressamente para ele. Ele é coberto com um chapéu, cuja forma varia com o sexo do morto. A este chapéu são presos cigarros enrolados em pedaços de tecido vermelho e branco. Serve-se também comida ao crânio...[429]

A posse de um osso e, em particular, de crânios, pode ser uma grande vantagem, pois ela permite dispor da força mística do morto. Esta é, como se sabe, uma das razões da caça às cabeças; um costume tão difundido e tão tenaz.

*A tribo que ocupa a costa da Nova Guiné, em frente de Tauan e de Saibai (Estreito de Torres), está continuamente em guerra com seus vizinhos. Os chefes de Saibai e de Tauan ornamentam suas casas com guirlandas de crânios das pessoas da floresta da Nova Guiné. Aqueles que possuem esses horripilantes troféus demonstram repugnância em nos deixar tocar seus **malakai**, ou seja, seus mortos (**ghosts**), como eles os chamam.*[430]

Malakai ou *Markai* quer dizer, com efeito, "mortos". Aqui, o crânio é, portanto, formalmente identificado com o morto. Na ilha Kiwai, a posse dos olhos de um inimigo dá o mesmo poder.

*Podemos ver, em uma extremidade da sala central do **darimo** (casa sagrada dos homens), dois círculos, onde há dois pontos. Fazem dois buracos na madeira. Em cada um deles coloca-se o olho seco de um inimigo morto em uma batalha. Os pontos representam os dois olhos... Acredita-se que os inimigos mortos (**spirits of slain enemies**) habitem*

esses dois olhos e, quando os homens que construíram essa casa vão à guerra, esses mortos têm o poder de capturar os espíritos dos inimigos, tornando-os, assim, fracos e impotentes e propiciando aos assaltantes uma vitória fácil.[431]

Em Bornéo, entre os Kenyahs,

Bo Adjang Ledja, antes de morrer, frequentemente me mostrou sua inquietude: ele temia que o sultão de Kutei retirasse secretamente seu crânio de sua sepultura. Este sultão já conservava em uma caixa em seu palácio os crânios de vários outros chefes, a fim de sua posse lhe permitisse exercer seu poder sobre as tribos Bahans.[432]

O mesmo acontece em Espírito Santo, nas Novas Hébridas: "as pessoas utilizam os ossos humanos ocos, em particular aqueles dos seus próximos e dos homens que atingiram um grau elevado na *suque* (sociedade secreta), para fazer com eles pontas de lanças. Acredita-se que o *mana* do morto passe dos ossos para o possuidor da lança. Aquelas provenientes dos ossos dos chefes são particularmente estimadas"[433]. E, um pouco mais além:

Naturalmente que estranhos procuravam também conseguir flechas cujas pontas provinham dos ossos de grandes guerreiros ou de homens que atingiram um grau elevado na ***suque****, a fim de participar do* ***mana*** *destes mortos.*

Em Rakaanga e Manihiki, ilhas situadas a cerca de novecentos quilômetros ao norte de Rarotonga, quando um rei, um sacerdote ou um excelente pescador morria, seu corpo era exumado depois de três dias e sua cabeça era cortada... Ela era colocada em um cesto finamente trançado com folhas de coqueiros, que era colocado na parte da frente da canoa.

Quando se era surpreendido no mar por ventos contrários, ou encharcado por chuvas tropicais, tirava-se a cabeça do cesto e ela era suspensa no ar pelos cabelos, enquanto se rogava a ela para obter bom tempo. As mãos e os pés dos chefes, dos sacerdotes e dos pescadores mortos serviam para o mesmo propósito, para as pessoas de nível inferior.[434]

A mesma crença no poder dos crânios __ amigos ou inimigos __ é encontrada em regiões mais afastadas do Pacífico. Por exemplo, no Gabão,

*quando se tratava de um **oga** (grande chefe), ele era sepultado nas proximidades da aldeia e, às vezes, até mesmo no quarto onde ele havia morrido. Isto era para que ele fosse desenterrado mais facilmente e seu crânio retirado, o qual era transportado para a casa-fetiche dos manes dos ancestrais. De lá, o defunto se tornaria o protetor de sua aldeia e de sua família.*[435]

Na Sibéria, em um conto Chukchee,

*um rapaz vai pedir proteção ao corpo de seu pai, que está morto. O cadáver lhe responde: "Eu não posso te manter junto a mim. Eu estou decomposto e minha casa é muito fria". Dito isto, o morto (**spirit**) lhe ensina o meio de se fazer ser amado pela filha de um rico criador de renas. Em um outro conto, característico e muito difundido, uma moça encontra no campo um crânio separado do tronco e o leva com ela. Ela o esconde em seu saco de roupas... Sua mãe acaba por descobri-lo. Toda a família fica em pânico. Eles se salvam deixando a moça sozinha e sem meios de sobreviver. Ela se põe a lamentar diante do crânio e, num ápice de desespero,*

ela lhe dá um pontapé. O crânio vai-se embora a procura de seu corpo e logo retorna sob a forma de um belo rapaz. Ele traz com ele uma grande tropa de renas e um trenó todo equipado.[436]

Nesta narrativa, o corpo, o crânio e o indivíduo são um só.

Na América do Sul, os Jibaros do Equador não procuram outra coisa que não sejam as cabeças de seus inimigos. O Sr. Karsten descreveu em detalhes as cerimônias em que esses troféus (*tsantsa*) são o centro das atenções. Observa ele:

> *Os Jibaros não veem nenhuma contradição na ideia de um inimigo morto (**spirit of the slain enemy**) de um lado, alimentado por sentimentos de ódio e de vingança contra seu assassino e que busca sempre uma oportunidade de arruiná-lo e, do outro lado, desempenhando o papel de um amigo e de um conselheiro. Ele sofre esta transformação devido às operações mágicas e cerimônias que foram realizadas.*[437]

Possuir o *tsantsa* e submetê-lo a este tratamento é ter o próprio inimigo a seu serviço. O Sr. Karten diz ainda, mais adiante:

> *Que os nativos acreditem realmente que se possa fazer reviver mortos por meio de suas ossadas, Nordenskiöld observou entre os Quíchuas, de Queara. Ele estava a procura de crânios e esqueletos. Os nativos acreditavam que ele queria transportá-los para seu país e lá fazê-los reviver e fazer com que eles revelassem os segredos das minas de ouro dos Incas.*[438]

Talvez, nem mesmo fosse necessário, no pensamento dos nativos, fazer reviver esses mortos. A posse dos crânios bastava. Vimos, há pouco, crânios mostrando, àqueles que os interrogavam, o

que eles desejavam saber.

Enfim, já que os primitivos fazem pouca diferença entre o humano e o animal, é de se pensar que os ossos e sobretudo os crânios dos animais __ em particular daqueles que possuem um alto valor místico __ sejam conservados, honrados, consultados, suplicados, como os ossos e os crânios humanos. Este costume, com efeito, é praticado em muitos lugares. Eu só lembrarei um exemplo deles. Nas ilhas Tanembar e Timorlao,

> *a caça às tartarugas é a ocupação principal da população masculina. As carapaças deste animal são conservadas na casa das festas e seus crânios suspensos numa árvore, perto da casa daquele que os possui. Ao se retornar à caça das tartarugas, faz-se uma oferenda de arroz, de areca, de tabaco e de vinho de palma. Ao mesmo tempo, elas são invocadas. "Oh, camaradas! Subam mais alto na árvore e chamem seus amigos! Aqui vocês têm todo tipo de coisas para comer: arroz, areca, tabaco. No mar, seus amigos só comem dois tipos de ervas e com pedras, uk, uk, uk!"*[439]

Para nós, os crânios "representam" as tartarugas. Para os nativos, crânio e tartaruga são um só.

IV

Índice

Talvez convenha distinguir, em cada sociedade, o que, no sentido estrito da palavra, é um "pertence" do morto, ou seja, o que faz parte de sua individualidade e o que lhe "pertence" no sentido amplo, ou seja, que se aproxima mais da propriedade como nós a entendemos, o que implica também numa participação mais ou menos íntima entre o possuidor e o objeto possuído. A linha de

demarcação será frequentemente impossível de ser traçada. Neste caso também, como no do vivo, as fronteiras da individualidade são indefinidas.

Entre os Esquimós da Groenlândia,

> *o que é mais plenamente reconhecido como propriedade pessoal (o que se chama pertence) é o caiaque, as roupas de caiaque e os instrumentos de caça. Eles só pertencem ao caçador unicamente e ninguém deve tocá-los. É raro que ele os empreste... As raquetes quase que podem ser contadas como instrumentos de caça, mas, como elas foram introduzidas pelos europeus, elas não são consideradas no mesmo grau como propriedade pessoal... Em seguida vem os utensílios empregados na casa, como faca, machados, serras etc. Muitos deles e sobretudo os que servem para a costura das mulheres, são vistos inteiramente como propriedade pessoal. O resto dos utensílios é a propriedade comum da família ou mesmo de todos os habitantes da casa... O Esquimó ignora a propriedade pessoal da terra.*[440]

Da mesma forma, o Sr. Thalbitzer escreve:

> *O homem fabrica ele mesmo seus instrumentos de trabalho e de caça. Esta é a primeira condição de seu direito de possuir... As armas e os instrumentos feitos por ele são enterrados em seu túmulo e ninguém os herda. No entanto, o filho herda a tenda e o barco de seu pai... Mas os pequenos instrumentos pessoais estreitamente ligados ao trabalho de seu proprietário __ como o caiaque do caçador de focas __ o seguem no túmulo. Assim, o direito pessoal de propriedade sobre estes objetos é tão estreitamente desenvolvido que toma*

um caráter religioso.[441]

Em outros termos, são pertences. No Camarões, Von Hagen expressa com força a mesma ideia. “Sobre o túmulo, empilha-se, com a cabana derrubada do morto, todos os seus móveis, até o menor objeto que o morto usou enquanto vivo, já que sua alma (*lauona*) continua a viver”[442]. E, um pouco adiante: “Em cada utensílio que uma pessoa emprega está uma parte de sua alma”.

Nas ilhas orientais do Estreito de Torres, os “pertences” do morto são nitidamente caracterizados.

> *O Sr. Bruce define a palavra* ***keber****: a essência espiritual do morto. Ela era representada pelo corpo da pessoa e por todo objeto visto como pertencente a ela durante sua vida ou sua morte. Assim, na expressão “roubar o* ***keber****”, pouco importa que o objeto roubado seja totalmente insignificante, já que ele é visto como uma parte do próprio morto. Roubar um pedaço qualquer do corpo ou mesmo um pote ou um pedaço de um pote usado nas cerimônias funerárias era considerado como equivalente a perturbar o repouso do próprio morto (****ghost of the deceased****). Com relação a isto, o Sr. Bruce acrescenta que um roubo deste tipo agita o morto e o leva a arruinar seus parentes vivos, até que eles tenham recuperado o* ***keber*** *roubado.*[443]

E, um pouco mais além:

> *Tentativas eram feitas, geralmente, senão sempre, pelos inimigos do morto, para se apoderar de uma parte do cadáver. O* ***keber*** *que se tratava de roubar era antes de tudo o corpo seco ou, se o cadáver não tivesse sido mumificado, o crânio e, geralmente, era preciso muito estratégia para se apoderar*

> *dele. Mas, na falta dele, não importava o que podia servir de* ***keber****: uma pedra ou um pedaço de madeira retirado da tumba. Bastava mesmo uma lasca retirada da madeira que marca o lugar da sepultura ou um ramo de plantas retirado de suas proximidades.*

Assim, todos estes objetos representam a "essência espiritual" do morto, do mesmo jeito, senão plenamente, que seu cadáver ou seu crânio. Possuí-los é ter em seu poder o próprio *keber*. O morto não terá repouso e nem deixará os seus em repouso, enquanto eles não forem restituídos.

Numa outra passagem, o autor estabelece uma relação estreita entre esse *keber* __ esses pertences __ e o duplo, ou sombra, ou imagem do indivíduo. "A palavra *mar*, mais frequentemente *lamar*, era empregada para significar "sombra", reflexo, espírito (*ghost or spirit*). Mas, não se segue daí que alguma destas ideias se confunda com uma das outras na mente dos nativos"[444]. Reflexão cuja justeza pudemos constatar mais de uma vez. Os primitivos ignoram distinções que nos parecem naturais. Eles possuem, em troca, por seu lado, hábitos que nos escapam.

> *Existe uma outra palavra __* ***keber*** *__ que é empregada constantemente quando se fala da morte e das cerimônias funerárias, mas é muito difícil fazer uma ideia exata do que ela quer dizer. Tudo o que está ou esteve realmente em relação com uma pessoa durante sua vida ou após sua morte, por mais insignificante que seja, é visto como uma parte do defunto. Poder-se-ia mesmo pensar que os nativos vejam um objeto assim como uma parte do* ***lamar****, mas eles o chamam de* ***keber****. As pantomimas nas cerimônias funerárias eram também qualificadas de* ***keber*** *e os atores que nelas*

*personificavam os mortos (**ghosts**) de **keber-le**.*[445]

Ressalta destes textos que os objetos designados pelo substantivo *keber* fazem parte da pessoa e, mais precisamente, do *lamar*, ou seja, da pessoa em sua existência pós-terrestre. Temos aqui um tipo característico de pertence do morto. A abrangência de *keber* é, aliás, mais vasta do que a de "pertence". Ela se estende não somente a tudo o que constitui a individualidade do morto __ seu cadáver, sua imagem, sua sombra etc. __ mas também às pedras, à madeira de seu túmulo e até mesmo às árvores de sua proximidade. Estes objetos são considerados como fazendo parte expressamente dele. Nós temos dificuldades em considerá-los como verdadeiros pertences, como elementos de sua individualidade. No que, nós, sem dúvida, erramos. Talvez nós imponhamos, aqui também, às participações que ocupam a mente dos nativos, regras que as deformam e, quando queremos adaptá-las à força a uma noção de individualidade que lhes é estranha, só fazemos desnaturá-las.

Nas mesmas ilhas,

> *quando um homem morria sem deixar filhos, sua viúva enviava todos os seus objetos pessoais aos seus parentes masculinos, que os quebravam e os queimavam. Mesmo os tacapes com cabeça de pedra eram reduzidos a pedaços e jogados em seguida no fogo... Se um filho único morria, todos os seus bens e também os de seu pai eram postos em pedaços e destruídos da mesma maneira. Às vezes, os parentes iam juntos ao interior da casa e a queimavam com tudo o que havia lá. Depois, eles pediam aos seus amigos que fossem destruir tudo o que havia em suas hortas. Os inhames eram desenterrados e picados e tudo o que brotava ali era destruído.*[446]

Estas práticas são extremamente difundidas e, com uma grande variedade de detalhes, singularmente uniformes. Quase em toda parte, seja por ocasião da morte, seja por ocasião do primeiro ou segundo funeral, destrói-se o que "participa" do morto. Não se pode dizer que todos esses objetos sacrificados sejam "pertences" do morto, no sentido estrito e que façam parte realmente de sua individualidade. Mas esta dificuldade se deve, talvez, mais aos nossos hábitos mentais, à nossa língua e aos nossos conceitos, do que propriamente às coisas. Vejamos, por exemplo, o que o Sr. Seligmann diz com relação à casa do morto, em uma tribo da Nova Guiné.

> *É permitido sugerir a ideia de que a casa de uma pessoa casada __ homem ou mulher __ está tão intimamente ligada a ela que, quando ela morre, se ela pertence a um clã estrangeiro, pode-se olhar sua casa como tendo se tornado, em alguma medida, idêntica a este estrangeiro morto, de sorte que, após a morte, ela se torna imprópria para ser habitada pelas pessoas da aldeia.*[447]

Dizer que a casa se torna "idêntica" à pessoa que mora nela, não é precisamente expressar que ela é um "pertence" seu? É por isso que vemos tão frequentemente a crença na obrigatoriedade de abandoná-la ou de derrubá-la. "A casa do morto é sempre posta abaixo, tenha ele morrido lá ou não. Ninguém quer morar nela, sob preço algum"[448], diz Macdonald.

Isso acontece com a casa e com os outros pertences pessoais do indivíduo. Se alguém os pegasse e os usasse, isso não apenas privaria o morto de alguma coisa a que ele tem direito. A ofensa seria muito mais grave. Isso seria lesar sua própria individualidade,

feri-la, mutilá-la, atingi-la em sua essência, exatamente como se atinge a de um vivo através de um de seus pertences. Quem ousaria atrair assim o ressentimento do morto?

O Dr. Thurnwald expressou isso nos seguintes termos:

> *Em Buin, uma boa parte do que possuem as pessoas desaparece na cerimônia funerária. As provisões são consumidas, as plantações de inhame e os coqueiros que serviam para a alimentação pessoal do morto são destruídos, como se fosse uma parte de sua pessoa, com quem eles devem, eles também, passar para o lado de lá, onde vivem os mortos.*[449]

De uma maneira que nos é difícil definir, mas indubitável, a individualidade do morto está implicada nesses objetos que participam dele. Desta forma, o primitivo nem mesmo se pergunta se ele os conservará ou não. Se ele se apropriar deles, isso equivaleria a mutilar o morto. Por prudência __ se não for por afeição __ nem mesmo se pensaria nisso.

Geralmente, o sentido original desses costumes está perdido ou obscurecido, mas eles persistem, no entanto. Assim, entre os Papuas do delta do Purari,

> *o costume é, desde há muito tempo, destruir alguns coqueiros ou palmeiras de sagu que pertencem ao morto, logo após sua morte... Ninguém jamais pôde me dar a razão desse costume. Não parece que se pensa que o morto retira disso alguma vantagem, nem que se considere as palmeiras infectadas ou que ficaram perigosas de alguma forma por causa de sua morte. Dir-se-ia mais que é um sacrifício feito pela dor e o desespero. Segundo as palavras de um nativo:*

"Esses coqueiros pertencem a fulano, que desfrutava deles quando vivo. Agora que ele partiu, não queremos mantê-los".[450]

Geralmente também, os europeus recolhem, da boca dos próprios nativos, explicações que não exatas. O Sr. Grubb escreve, por exemplo:

*Os pertences pessoais e os animais do morto são destruídos, por ocasião de sua morte; evidentemente, com a ideia de que eles podem lhe ser úteis no outro mundo. A razão que o nativo dá para agir assim é que, caso contrário, o morto retornaria para atormentar seus próximos. Pois bem! Se o morto (**ghost**) não tivesse qualquer interesse por esses objetos, porque ele faria isso?*[451]

Certo. Ele tem interesse por eles e até mesmo mais do que o nativo diz. Pois não se trata somente da utilidade que esses objetos podem tem para o morto. Trata-se de sua própria pessoa. Esses objetos participam dele, como os pertences do vivo participam dele. Os Abipones de Dobrizhoffer agiam como os Lenguas do Sr. Grubb e pelas mesmas razões. "Todos os utensílios pertencentes a uma pessoa recentemente falecida são queimados em uma fogueira. Além dos cavalos mortos sobre sua tumba, sacrifica-se também seu pequeno rebanho, se ela o possui. A casa que ela habitou é inteiramente destruída etc."[452]

No noroeste da Bolívia, o Sr. Nordenskiöld observou fatos semelhantes e muito característicos.

*Quando um Itonoma deixou de viver, o morto (**Seele**) fica perto do lugar onde viveu. Ele é chamado de **chokihua**. Seus campos são abandonados e não se fica com nada dele, já*

que tudo pertence ao morto. Isto só é verdade para os adultos, no entanto. Não se teme crianças mortas.

*Os **chokihua** vivem nas florestas. Cada lugar, cada acampamento antigo, cada árvore tem seu proprietário, seu **chokihua**. O que quer que fazemos nos expõe a roubar um deles. As pessoas, após sua morte, continuam a possuir tudo o que tinham enquanto vivas. O mais certo é cultivar uma terra que jamais foi cultivada. Um Itonoma não toca em um tesouro que ele venha a desenterrar, ou num vaso de argila ou em qualquer objeto proveniente de casas antigas ou velhas tumbas, pois tudo isso pertence aos **chokihua**. Se escavarmos ali, morremos.*[453]

E, um pouco mais além:

Várias viúvas se recusaram a vender os cestos e os instrumentos fabricados por seus maridos... Um Itonoma pode, no entanto, guardar consigo objetos que pertenceram a seu pai ou sua mãe mortos, mas, se ele quiser usá-los, ele lhes pede permissão. Se for um machado, por exemplo, ele diz: "Eu vou devolvê-lo logo".

O seguinte conto foi recolhido na mesma região. Uma viúva, sem recursos, ficou noiva novamente.

Quando chegou a uma encruzilhada que dava acesso a uma outra plantação... seu marido estava lá e lhe disse em tom ameaçador: "Então, você já quer casar de novo! Não faz nem um ano! Não faz nem um mês, que eu morri!" Paralisada de medo, ela nem pôde respondê-lo. Então, ela percebeu um homem que voltava de seu acampamento por outro caminho. "Socorro! Aqui! Meu marido morto está aqui!" O homem

acorreu com seu arco e suas flechas, mas o morto já tinha desaparecido. "Tome cuidado! Ele voltará a te encontrar esta noite", disse o homem. Desenterra-se o cadáver do marido e se queima. O que quer dizer que ele é considerado um feiticeiro. A mulher se casa. Dois dias após, este homem vai à caça e a mulher fica no acampamento. Quando ela fica sozinha, seu marido morto chega. Ele a pega nos braços e imediatamente ela cai morta por terra.[454]

Não se trata aqui simplesmente de ciúme, como o entendemos, no sentido sexual da palavra. O morto se vinga porque ele foi lesado no que lhe "pertence". Sua mulher está incluída entre os "pertences" nos quais não se pode tocar, que não se pode sobretudo apropriar, sem lesar sua própria pessoa. Para quase todos os primitivos, o adultério é um atentado à propriedade, entendido, é verdade, num sentido mais ou menos místico. Se ele é punido, é por causa de roubo e por causa do prejuízo místico que ele gera, que pode comprometer a própria vida do marido.

Assim se explicam também as proibições e as obrigações às vezes espantosas que são impostas às viúvas. Se fossem tratadas exatamente como os outros pertences de seu marido, elas deveriam ser levadas à morte. De fato, nas ilhas Fiji e também em outros lugares, estrangulava-se uma ou várias delas e até mesmo antes que ele tivesse dado seu último suspiro[455]. Em geral, elas são deixadas vivas, mas nas condições as mais penosas, sob a vigilância constante do morto, pronto a se ofender com a menor infração aos tabus e às prescrições do luto. Geralmente, durante várias semanas, a viúva deve permanecer dia e noite junto ao corpo que está se decompondo. Às vezes, ela vive reclusa durante meses ou anos. Os irmãos do morto observam rigorosamente se as práticas obrigatórias estão

sendo executadas até nos seus mínimos detalhes. Eles se sentem responsáveis. É sobre eles, principalmente, muito mais do que sobre a viúva, que recairia a vingança do morto irritado. Às vezes, por fim, antes que a viúva possa se casar, ela deve passar por uma "desapropriação", que a separa definitivamente do morto[456].

***

Capítulo IX

Dualidade e bilocação dos mortos.

I

Índice

Num grande número de sociedades primitivas, se quisermos atingir o morto, que está afastado e invisível, agimos sobre seu corpo, que ficou aqui. Ele está, portanto, presente e ausente ao mesmo tempo. O cadáver que se vê e o morto que partiu são sentidos como sendo um único indivíduo. As provas abundam sobre este ponto e não teremos dificuldades para escolhê-las.

No distrito de Brisbane,

> *logo após a morte, se for um adulto ou um velho curandeiro, que não seja necessariamente um parente, corta-se imediatamente todos os órgãos genitais, se for um homem e o clitóris somente, se for uma mulher. Eles são envolvidos em ervas e colocados na forquilha de uma árvore logo acima do solo. Isto era para mostrar que havia acabado o instinto sexual e para impedir o morto (**spirit**) de entrar em relações sexuais com os vivos.*

A mutilação do cadáver se refletia, portanto, sobre o morto,

como o ferimento do leopardo aparecia sobre o corpo do homem-leopardo. Tanto num caso como no outro, a individualidade se concilia com a dualidade e a bilocação.

Os Dieyries não gostavam de deixar os mortos errarem.

> *Mandava-se alguns rapazes cavarem uma tumba e os mais velhos começavam por prender os dedões do pé do morto bem solidamente com uma corda forte e resistente, depois eles prendiam os dois polegares atrás das costas, com o corpo colocado de barriga para baixo durante esta última operação... Parece que nem mesmo um homem vivo, forte e em plena saúde não conseguiria romper estes laços ou se livrar deles. Perguntados por mim, eles responderam que amarravam o morto para impedi-lo de "retornar"... Toda noite, durante uma lua (quatro semanas), dois velhos iam até à tumba e limpavam com cuidado tudo ao redor dela. De manhã eles retornavam para ver se o morto tinha deixado pegadas sobre a superfície limpa. Eles me disseram que, se eles as encontrassem, teriam que desenterrar o corpo para enterrá-lo em outro lugar. Os traços seriam a prova de que o morto "havia retornado" e que seu túmulo atual não lhe convinha...*[457]

> *Eu já relatei várias vezes a crença muito difundida de que o morto (**spirit**) assume uma nova forma corporal, mas eu penso que algumas tribos devem ter acreditado que essa reincorporação acontece algum tempo após a morte, pois, ao enterrar uma pessoa morta, elas tomam cuidado em prender solidamente o polegar da mão direita ao dedão do pé esquerdo, com o corpo curvado e os joelhos tocando o queixo. Um fogo era mantido durante vários dias diante do túmulo e*

algumas vezes se construía uma cabana acima dele. Os nativos pareciam pensar que, apesar de seus esforços para manter o morto sob a terra, ele se levantaria e viria se aquecer.[458]

As contradições que perturbam o autor provêm do fato de que ele não vê que a individualidade do morto compreende ao mesmo tempo o corpo, que está na tumba e o que ele chama de "espírito", que está afastado. O nativo admite, como alguma coisa óbvia, que o corpo seja o mesmo indivíduo que o "espírito" que está longe e também que este tenha um corpo próprio. Ele não imagina um espírito puramente espírito e nem um corpo puramente material. Ele também não vê problema em que o morto venha se aquecer na cabana, enquanto seu cadáver está deitado na tumba, onde ele sente, aliás, o benefício deste calor. Pois o morto e seu cadáver, mesmo separados no espaço, na realidade, são um só.

Os feiticeiros Lenguas desejam vivamente se livrar do Sr. Grubb. Mas, como ele é um mágico branco muito poderoso, eles se preocupam com o que ele fará quando for morto. Eles procuram um meio de fazer com que ele deixe o território, uma vez morto, mesmo que seu corpo deva ficar lá.

Eles imaginaram o seguinte plano, mas, muito felizmente para mim, eles não o puseram em execução, provavelmente porque eles não sentiam certeza de sucesso. Eles cercariam minha cabana com madeira seca, quando eu estivesse bem adormecido. Num dado momento, eles botariam fogo nela e então, sabendo que eu estaria cego pela fumaça e perturbado por este súbito perigo, eles tinham a intenção de me matar quando eu me precipitasse para fora das chamas. Mas, antes de executar esta parte de seus planos, eles tencionavam

construir pequenas cabanas em distâncias convenientes ao longo da estrada que eu tinha o costume de tomar rumo ao rio Paraguai à leste. Eles sabiam que, em viagem, eu sempre os fazia prepararem um abrigo simples para me proteger do sol ou das intempéries, sempre que fosse possível. Eles concluíram disto que, meu espírito, ao errar pelas proximidades, seria atraído pelas cabanas e levado assim a tomar o caminho do leste, sendo seu grande desejo que meu espírito deixasse o território.[459]

O espírito (*spirit*) do Sr. Grubb quer, evidentemente, dizer, o Sr. Grubb morto, que ficará incomodado pelo sol e pela chuva, mesmo que seu corpo tenha sido queimado. Aqui aparece uma crença que encontraremos sempre, quando se tratar de feiticeiros. Qualquer que seja a participação, a consubstancialidade entre o morto e seu cadáver e também que esta dualidade não passe de uma bilocação, nem sempre se está certo se, ao destruir o cadáver, dá-se um fim ao morto.

Pode-se, em todo caso, tentar. Tentar-se-á neutralizar o morto, mutilando o cadáver, despedaçando-o etc.

*Soube de uma tribo do curso superior do Ogooué que, sob a influência do medo intenso que ela tem dos mortos (**spirits**) e do medo que lhe inspira a influência possível de seus parentes mortos, adota às vezes um método horrível para impedi-los de retornar. Com uma ideia muito material do que é um "espírito", eles procuram torná-lo inofensivo batendo no cadáver até que todos os seus ossos estejam quebrados. Essa massa mutilada é então suspensa em um saco e presa numa árvore da floresta. Neste estado, supõe-se que o morto (**spirit**) não pode mais retornar para sua aldeia, para levar um dos*

vivos e fazê-lo de companhia no outro mundo.[460]

Assim, de acordo com as expressões formais de Nassau, é o cadáver que é moído e é o "espírito" (nós dizemos o morto), que partiu para longe, que fica paralisado e incapacitado de retornar. Não se pode dizer mais claramente que os dois são um só.

Entre os Ba-ilas,

> *uma idosa havia dito, ao expirar: "Vocês me abandonaram, vocês. Vocês não me trazem o que beber e o que comer, como devem. Quando eu estiver morta, vou voltar para "atormentar" vocês" Chamaram um doutor reputado, de uma aldeia vizinha. Após diversas encantações e quando ele já havia protegido, com seus encantos, as pessoas, contra o poder do espírito (**ghost**) da senhora idosa, o cadáver foi transportado para um lugar isolado na floresta. Lá, fizeram uma enorme fogueira e o puseram no fogo. Então, o doutor cortou o cadáver e jogou os pedaços, um por um, na fogueira... Terminada a cremação, espalharam-se as cinzas pelo vento, a fim de que as intenções da idosa fossem completamente afastadas.*[461]

As precauções são bem tomadas: o corpo é 1º) despedaçado; 2º) queimado; 3º) as cinzas espalhadas ao vento. A morta, que é a mesma que ele, sente o contragolpe de tudo isto. Espera-se que ela esteja incapacitada de "retornar". Mas, não se está totalmente certo disto.

Igualmente, entre os Esquimós, quando eles acreditam que um morto é de se temer, eles tentam se proteger dele destruindo seu corpo. Três assassinos mataram um homem. Eles deceparam o corpo e o abandonaram numa moita, com medo da "alma" (*nappata).*

Rasmussen conta a história de um feiticeiro que matou sua segunda mulher. “Então, ele a decepou, deslocou todas as articulações, separou a cabeça do tronco e a jogou no mar. Mas, antes de abandonar o corpo, ele retirou dele o coração ainda quente e o comeu. Em seguida, ele arrastou o corpo até uma distância da praia e o deixou lá”. Ele cometeu outro assassinato. “Fora da casa, Christian abriu o corpo e o despedaçou, exatamente como ele tinha feito com Sakua. Ele comeu também o coração de Katiaja e o fez para impedir o morto (*soul of the dead*) de se vingar dele. Em seguida, ele cobriu o corpo com algumas pedras”. Por fim, tendo matado também, com cúmplices, mais uma pessoa, “eles despedaçaram o corpo, como faziam habitualmente, colocaram a cabeça numa bexiga de caiaque e a jogaram no mar. O resto do corpo desmembrado foi coberto com pedras. Mas eles tinham retirado os olhos da cabeça e a velha mãe de Christian os guardou o inverno inteiro na lamparina de pedra. Isto era para cegar o morto (*soul*), caso ele quisesse se vingar”[462].

Assim, para os Esquimós, como para os Bantos, as mutilações do cadáver colocam a “alma” (dizemos, preferencialmente, o morto) incapacitada para se vingar, já que eles não são dois seres distintos, mas um só.

Nelson fez a mesma observação. “Antigamente, cortavam-se os tendões dos braços e das pernas de um morto que tinha má reputação entre os vivos, a fim de impedir a sombra (*shade*) __ ou seja, o morto __ de retornar ao seu corpo e, com isso, errar pela noite como um “espectro malfazejo”. Procedia-se da mesma forma com os animais.

> *Um caçador trouxe uma raposa vermelha até à casa comunal. Cortaram-lhe os tendões, perfuraram-lhe o umbigo*

*etc. As pessoas me disseram que, por causa desta cerimônia, a sombra (**shade**) da raposa __ ou seja, a raposa morta __ era enviada para o mundo dos mortos ou para a tundra, onde ela seria inofensiva. Se isto não fosse feito, ela poderia ficar com o corpo e errar sob esta forma, prejudicando os caçadores e outros da aldeia. É necessário também cortar os tendões das pernas...*[463]

O costume mais generalizado é pacificar o animal que se matou. Aqui, por uma razão que não aparece, esforça-se por paralisá-lo e os processos empregados implicam que o animal morto e seu corpo são um só.

II

Índice

O caso dos feiticeiros é característico. Sabe-se do terror que eles inspiram. Geralmente se quer se livrar dele a qualquer custo. Faz-se com que ele sofra um ordálio, ele é torturado, eliminado. Mas, isso bastaria? Morto, o feiticeiro não seria mais temível ainda? Prontos para matar o Sr. Grubb, os doutores Lenguas se colocaram esta questão e, finalmente, desistiram. Não haveria um meio, se não fosse de aniquilar, pelo menos de paralisar o feiticeiro morto? Sim, pensa-se geralmente, destruindo seu corpo, pois o morto e seu corpo são um só indivíduo. Desta forma, entre os Kais da Nova Guiné, "quando se trata de feiticeiros, geralmente não se contenta em levá-los à morte; eles são despedaçados e os restos do cadáver são espalhados"[464].

Nas ilhas Nicobar,

> *os corpos desses infelizes são vistos como indignos de serem enterrados. Em geral, eles são levados ao mar e*

*imersos com pedras. Acredita-se que assim é menos temeroso que esses mortos (**spirits**) assombrem a ilha. A barbárie, em aparência inútil, que faz mutilar a vítima antes dela ser estrangulada, deve, sem dúvida, ser explicada pelas mesmas razões.*[465]

Na maior parte das tribos bantas, a regra é queimar o feiticeiro, vivo ou morto. Por exemplo, entre os Ba-kaondes, o indivíduo suspeito é submetido ao ordálio pelo veneno. Reconhecido culpado, o feiticeiro é amarrado e um interrogatório acontece, a fim de descobrir por qual razão ele matou essa ou aquela pessoa e também que tipo de malefício ele usou... Em seguida ele é morto a golpes de lanças e seu corpo é queimado. O Sr. Melland relata que um leão, que se suspeitava ser um feiticeiro, foi inteiramente queimado[466]. Em Uganda, "o costume de queimar certas pessoas parece implicar na ideia de aniquilá-las, na suposição de que o morto (*ghost*) é destruído com o corpo e que, assim, não se tem mais nada a temer dele"[467].

Tem-se certeza disso? O Dr. Pechuël-Loesche expressou suas dúvidas aos Ba-fiotis.

*Destruindo o corpo (pelo fogo), ou deixando para os animais selvagens o trabalho de desmembrá-lo, enquanto os tecidos se decompõem ao ar livre, acredita-se ter descartado completamente do perigo? O que acontece com o **tschingemba** (alma)? A destruição do feiticeiro corporal só faz produzir um feiticeiro espiritual, menos tangível que o outro, mas que, no além, é, no entanto, muito mais temível.*

*Esta objeção consternou muita gente. Eles não haviam pensado nisto. Bastava a eles satisfazer sua vingança sobre o monstro e recusar-lhe uma tumba. Os **nganga** (doutores) eram*

da opinião de que o princípio maligno estava precisamente no corpo, que ele era destruído ao mesmo tempo que ele, ou até mesmo antes, pelo veneno e era isso justamente que fazia o feiticeiro morrer. Outros asseguravam que o corpo, não estando depositado na terra, mas destruído e despedaçado, isso acontecia o mesmo com a alma, ou seja, com o duplo[468].

Estas respostas dos doutores são instrutivas. A primeira lembra a crença bem conhecida segundo a qual um feiticeiro ou uma feiticeira esconde em si um princípio maligno, que a autópsia revela em seu estômago ou intestino. Este princípio é revelado e morto pela virtude mágica do ordálio e destruído pelo fogo que consome o corpo do feiticeiro. A segunda quer dizer, sob uma forma diferente, que "O feiticeiro que sobrevive ao estado de morto e o cadáver são um único e mesmo ser. Portanto, quando destruímos este, nós acabamos também com aquele".

Feiticeiros podem não ser desmascarados quando vivos. Mortos, eles continuam seus malfeitos. Acaba-se, no entanto, por se suspeitar deles. Eles são desenterrados e queimados. Coisa curiosa: constata-se que seus corpos permaneceram intactos. Os cadáveres dos feiticeiros não se decompõem. Esta crença é encontrada nas regiões as mais afastadas umas das outras. O Dr. Pechuël-Loesche a menciona. "Os corpos dos feiticeiros cujas atividades malignas não foram descobertas e que foram enterrados com honra não se decompõem sob a terra". Escreve o Sr. Talbot:

*Às vezes acontece que sua astúcia superior ou sua boa sorte permitem a um feiticeiro (ou uma feiticeira) escapar de qualquer suspeita e morrer sob uma aura de santidade e chorado por todos. Após sua morte, esses mortos (**ghosts**) parecem não poder dissimular mais sua natureza maligna e*

eles retornam na primeira oportunidade para produzir todo tipo de maus feitos aos vivos. Por exemplo, após a morte de um certo chefe, muitos pequenos infortúnios atingiram os seus em alguns anos. Alguém observou, por acaso, um buraquinho num canto de um dos cômodos da casa, bem acima da tumba. Logo as suspeitas se formaram, pois é por orifícios deste tipo que os mortos, acredita-se, têm o hábito de retornar. Desenterra-se o chefe (após seis anos decorridos) e constata-se que o corpo havia permanecido em perfeito estado. Por causa desta descoberta perturbadora, realizou-se um conselho para saber o que se devia fazer. O corpo foi queimado.[469]

De acordo com o mesmo autor, esses mortos malignos não são necessariamente feiticeiros, mas, às vezes, somente pessoas descontentes, amarguradas, que se vingam dos vivos.

*Quando jovens são levados por uma morte violenta (má morte), observa-se que o infeliz golpeia geralmente aqueles que ficam... Às vezes, sacrifícios são exigidos para apaziguar a irritação do morto. Mas, geralmente observa-se que o morto ficou muito irritado por causa de seu fim prematuro, para que oferendas bastem para pacificar seu "espírito". Então, o único meio para sua família se garantir contra a continuação desses tormentos é desenterrar e queimar o corpo, de sorte que o morto (**spirit**) não tenha mais como realizar seus malfeitos. Pois, da mesma forma que o corpo se consome e se reduz a poeira, o mesmo acontece com o corpo astral, que também se decompõe e não pode retornar à terra e nem se meter nas coisas dos vivos.*[470]

A linguagem do Sr. Talbot é eivada de espiritismo. Mas, o

pensamento dos nativos não deixa dúvida. Eles acreditam que, queimando o cadáver, livram-se ao mesmo tempo do morto, que fica sem condições de atingi-los.

Entre os Palaungs, na Birmânia, a Sra. Leslie Milne observou a mesma crença, modificada por influências budistas, mas ainda reconhecível.

> *Se um **karbu** (espírito) não vai comer o fruto do esquecimento, ele pode passar a residir no cadáver e deixar às vezes o cemitério para ir atormentar as pessoas no lugar onde viveu. O cadáver que ele habita não se decompõe e fica como no dia de sua morte. Conta-se a história de uma senhora idosa que havia sucumbido a uma febre. Após sua morte, uma pessoa morreu após outra, em pouco tempo. Na décima, perguntou-se, no momento em que ela ia expirar: "Quem é você?" E a resposta foi: "Eu sou fulana" (o nome da velha). O **karbu** desta havia passado a residir em seu corpo enterrado, saía à noite, expulsava o **karbu** de uma pessoa após outra (para tomar seu lugar) e, assim, ela as matava. Um doutor foi até o cemitério e, com a ajuda de alguns homens, retirou o caixão da terra. Ele foi aberto e foi encontrado nele um buraquinho bem acima do coração da morta, por onde, supôs-se, ela saía. Ela tinha a aparência de quem dormia (ou seja, o corpo não estava totalmente decomposto). Ele foi transportado para a selva e partido em pedacinhos que foram enterrados bem espalhados. Feito isso, o flagelo cessou.*
>
> *Como o **karbu** da senhora idosa, pelo que se pode presumir, estava livre para ir se alojar em outro lugar, é difícil compreender porque a epidemia cessou, a menos que o **karbu** não tenha conseguido encontrar mais o caminho da*

aldeia.[471]

Mas o *karbu* não tinha esta liberdade. Ele está ligado ao seu corpo através da participação mais íntima e a destruição deste corpo também o aniquila. É, portanto, natural que a epidemia cesse na aldeia quando este corpo foi despedaçado.

Retornemos à África ocidental. Sabe-se que, na região do baixo Níger, da mesma forma que em muitas tribos bantas, não se deixa viver as crianças que já nascem com dentes; elas são portadoras de infortúnios. Diz o Conde de Cardi:

> *Eu encontrei esse costume em Brass, mas eu testemunhei uma exceção. Eu conheci em Twon Town um piloto que teve a má sorte de nascer já com seus dentes de cima. Foi porque só os dentes de cima estavam nascidos ou porque o costume não era tão estritamente respeitado? Eu nunca pude saber precisamente. No entanto, deixaram-no viver. Mas, parece que uma parte da lei teve que ser respeitada, quando ele morreu. Com efeito, não foi permitido que ele fosse enterrado. Ele foi jogado na floresta para se tornar alvo dos animais ferozes. Nada do que ele possuía foi passado de herança para alguém. Foi preciso espalhar tudo pela floresta, para que ali pudesse apodrecer.*[472]

Assim, esta criança portadora de infortúnios era perigosa para seu grupo, como todos os seus iguais, portadores __ como os feiticeiros __ de um princípio maligno. No entanto, por uma razão desconhecida, permitiram que ela vivesse, provavelmente com a condição de permanecer longe dos seus. Mas isto é apenas um adiamento. Como, uma vez morta, ela pode ainda ser mais maligna do que quando viva, é preciso neutralizá-la definitivamente. Como

se faz isto? Expõe-se seu cadáver aos animais na floresta. Quando ele estiver destruído, o morto portador de infortúnios, que é a própria criança, desaparecerá junto.

III

Índice

Aos olhos do primitivo, o morto não deixa de existir. Sua vida não terminou quando ele deixou a terra; ela continua no além. A barreira entre os dois estados não é, portanto, intransponível. Vivos poderão ser representados como já mortos e mortos como revividos. O Sr. Nordenskiöld diz isto muito bem:

> *Morrer num certo momento e reviver logo em seguida, eis o que acontece constantemente nos contos dos nativos. Isto nos fornece uma percepção da representação que eles fazem da morte como consistindo em uma mudança de forma. Quando se dorme, encontra-se os mortos. Quando se morre, dorme-se por muito tempo. Os vivos jamais estão certos de que os mortos não retornarão. Para o nativo, a morte não é uma porta pela qual não se pode repassar, uma vez ela atravessada.*[473]

Esta atitude não é particular aos nativos da Bolívia. Em diversas regiões, muitas narrativas nos falam de pessoas que morreram e que retornaram à vida e outras que, mesmo parecendo estar ainda vivas, estão, na realidade, mortas. Um feiticeiro as matou. Ele julga vantajoso para ele manter sua aparência de viva, por um certo tempo, mais ou menos longo. Nada mudou para elas, inicialmente, mesmo que se tenha levado um pertence seu essencial, sem o qual elas não poderão continuar a viver por muito tempo, ou seja, que ele tenha, segundo a expressão corrente, “comido sua

alma". De fato, elas já estão mortas, mas seus próximos e, geralmente, elas próprias, não se aperceberam disso. Elas são, por assim dizer, mortos em adiamento.

Por exemplo, no sul de Queensland, segundo o testemunho de um antigo observador,

> *a morte é sempre causada por um **turrwan** (doutor) de outra tribo. Quando uma pessoa morre, os nativos pensam que ela foi morta algum tempo antes, sem que ninguém, nem mesmo ela, soubesse. Estranha crença, na verdade! Eles pensam que ela foi morta com um **kundri**, despedaçada e estes pedaços foram novamente reunidos. Mais tarde, a pessoa morre por causa de um resfriado ou então em um combate. Não vai demorar para que ela receba o golpe mortal. "Essa pessoa devia morrer, veja você!" (ou seja, ela já estava "condenada" ou mesmo morta, sem que se soubesse, por um feiticeiro). Mas atribui-se esta morte a uma pessoa de outra tribo, que é seu verdadeiro autor.*[474]

As mesmas representações aparecem entre os Papuas da tribo Koiari, na Nova Guiné inglesa.

> *Os **Vata tandia** que eu encontrei pertencem todos à tribo dos Koiaris, por detrás do Porto Moresby. Eles podem se tornar invisíveis por meio de uma certa dança... Alguns deles entram então em uma casa, capturam um dos moradores e o jogam para os outros que ficaram do lado de fora. Estes o matam com golpes, não com tacapes comuns, mas com um tacape especial munido de um cabo bem longo. Após terem matado a pessoa, eles a colocam na obrigação de retornar à vida, esfregando-a com suas mãos e murmurando*

encantações. Mas ela não vive mais do que um dia ou dois, no máximo. Ela se esquece completamente da agressão que sofreu e, por consequência, ela não pode avisar os seus. Mas, após sua morte, é possível reconhecer uma vítima dos ***Vata****: tocando seus membros, se vê que seus ossos foram quebrados.*

O costume de trazer de volta os mortos à vida não é particular aos Koiaris e aos Vatas. Ele é encontrado em outros pontos do território.[475]

Entre os Toradja's,

quando um lobisomem, sob sua forma animal, se aproxima de uma pessoa, esta se sente tomada por um sono irresistível. Quando chega bem perto de sua vítima, o lobisomem retoma sua forma humana (no entanto, seu corpo ficou em sua casa). A vítima desmaia. Então, o lobisomem a despedaça, abre seu ventre, retira seu fígado e o come. Em seguida, ele refaz o corpo, o fecha e o lambe com sua longa língua. A pessoa retorna então ao que era antes e não sabe o que lhe aconteceu.[476]

Para compreender estas representações tão estranhas, onde a mentalidade primitiva não vê nada de extraordinário, é preciso afastar o sentido que nós damos à palavra "morte" e tratar de entrar no seu. A morte não é, para ela, a ruptura irreparável que retira para sempre o indivíduo do mundo dos vivos, já que seu corpo retorna ao pó, enquanto que somente a alma sobrevive, espiritual e imortal. Trata-se somente de uma modificação brusca e profunda do indivíduo, que não o impede de continuar a existir, apesar da decomposição do corpo. Assim "morrem" os jovens, durante as provas de iniciação, para renascerem logo em seguida. Isto é uma

mutação mística de sua individualidade. Da mesma forma, em um certo momento da iniciação dos curandeiros, entre os Arandas, os candidatos são levados à morte e seus corpos esvaziados de seus órgãos. Depois, eles são trazidos à vida e providos de novos órgãos. Esta é outra mutação mística, que produz um tipo de super-homens. É neste mesmo sentido que se deve entender que feiticeiros fazem "morrer" e depois reviver suas vítimas.

Geralmente, neste caso de morte latente, a vida aparente é precária. O feiticeiro queria que a pessoa não tardasse, realmente, a morrer. Geralmente também, para assegurar um proveito pessoal, ele procurou simplesmente transformar a individualidade de sua vítima. O Sr. Junod descreveu este fato com precisão.

> *Seu objetivo talvez fosse, não matar suas vítimas, mas "empregá-las como serviçais", cultivando seus campos, cortando sua madeira etc.*
>
> *Um dia, descobriu-se pegadas de um leopardo numa horta perto da estação de Shilawane. As pessoas estavam convencidas de que certamente era uma pessoa enfeitiçada, à serviço do dono do campo, que a havia enviado de noite, em forma de um animal.*
>
> *Diz-se que os* ***baloyi*** *(feiticeiros), em suas reuniões, escolhem quem eles querem, dentre as vítimas que eles venceram através de suas operações mágicas, as transformam em leopardos, em hienas e em serpentes, as forçam a trabalhar nos seus campos ou a arrancar as plantas nas hortas alheias para replantá-las em suas hortas. Um Nkuna de Thabina dizia que um dia tinha visto um roubo noturno deste tipo e ele foi expulso do território, pois as pessoas diziam que, se ele tinha conhecimento de tais ações, era porque ele*

também era um feiticeiro.[477]

Este último detalhe lembra, a propósito, que todos esses eventos se passam no plano místico e escapam aos sentidos humanos comuns. Como este Nkuna pôde ver o que é invisível a todos, se ele não for um feiticeiro? A morte das vítimas, sua transformação em animais-serviçais, seu trabalho nos campos, são da mesma ordem que o ferimento causado pelo dente ou o osso que foi "atirado" de longe pelo feiticeiro e que entrou no corpo da vítima, sem que sua pele exiba o menor traço disso.

Ao invés de matar assim os indivíduos e devolver suas vidas, transformando-os, o feiticeiro pode achar mais conveniente ou mais vantajoso desdobrá-los. Por exemplo, entre os Ba-kaondes,

> *o doutor coloca um encanto especial em chifres de antílopes. Isto o torna invisível, os chifres e as roupas que ele usa... Quando ele quer escravizar uma pessoa, ele vai invisível até onde ela está, coloca a mão sobre ela e enterra no chão perto dela a ponta do chifre de antílope, de maneira que ela fique bem reta. Então o chifre assume a forma e os atributos desta pessoa, que, então, se torna invisível como o feiticeiro. Assim, ele pode conduzi-la sem esforço. Invisíveis os dois, eles vão até uma grande fossa que o doutor escavou antes... É neste "esconderijo" que o prisioneiro invisível é colocado.*
>
> *No entanto, sua "substituta", mesmo parecendo bem semelhante à pessoa verdadeira, se comportando como ela, falando como ela, é de uma fraqueza muito grande. Logo ela cai doente e morre. O doutor, sempre invisível, assiste a este acontecimento. Ele assiste o luto e os funerais. Quando o cortejo fúnebre deixa a tumba, ele coloca nela um encanto, ela se abre e ele recupera assim os cornes do encanto. Seu*

prisioneiro se torna visível e ele o vende como escravo. Ninguém percebe seu desaparecimento, pois acreditam que ele está morto e enterrado. Um chefe Kaonde disse que um de seus cunhados tinha sido levado assim.[478]

Outros feiticeiros empregam, ao invés dos cornes de antílope, um bastão montado com uma cabeça humana em miniatura, feita de carne humana. Este bastão se torna o "duplo" da vítima.

Entre os Ba-ilas, as coisas se passem quase como entre os Thongas do Sr. Junod, sem que, no entanto, as vítimas sejam, aparentemente, transformadas em animais.

*A pessoa pode estar viva, mas o feiticeiro lhe rouba sua "alma" e o que fica é só a concha vazia. Naturalmente, ela logo perece e a pessoa morre. Ou então, o feiticeiro espera a morte real de sua vítima e aí ele força o morto (**disembodied spirit**) a trabalhar para ele... Ou ainda, ele pode enviar para pegar grãos no campo de outra pessoa. O dono desse campo não percebe o roubo, pois, vendo de fora, o grão está sempre lá. Mas, isto é apenas um fantasma, a essência dele foi retirada.*[479]

Em outros termos, todas estas operações acontecem no plano místico.

Da mesma forma, no Congo, entre os Balubas,

*os feiticeiros afirmam poder roubar a personalidade de uma pessoa e fazer de seu corpo um puro autômato sem pensamento (**mindless**), uma "espiga de trigo vazia". Eles dizem que procedem da seguinte maneira: um negro caminha tranquilamente, sem pensar em nada. Levemente perturbado, ele prossegue seu caminho, mas, novamente, ele ouve chamá-*

*lo. Ele olha então ao redor e não vê nada. Então, ele é invadido e paralisado pelo medo de que um feiticeiro invisível tenha feito sua "alma" sair dele, ao chamá-lo e a tenha roubado. Ele então não passa de uma sombra dele mesmo, uma imagem que se desmanchará aos poucos, a menos que ele vá rapidamente até um mágico. No entanto, o feiticeiro que jogou o feitiço ou lançou a sorte, simulou ter colocado o espírito (**wraith**) de sua vítima em um jarro cuidadosamente fechado ou em um modelo oco.*[480]

O feiticeiro não exerce aqui outra violência sobre sua vítima, a não ser chamá-la pelo nome sem se deixar ver. Isto basta para roubar sua "alma", como outros feiticeiros que roubam o fígado ou o coração de uma pessoa. Esta "alma", como o coração e o fígado, é um pertence essencial. Se o indivíduo for privado dela, ou se ela é atingida, ele não pode continuar vivo. Mas o feiticeiro pode fazer com que a morte permaneça latente.

Às vezes, ele até mesmo se torna o dono de mortos que ele nem mesmo matou. Ele os retira de sua tumba para se apropriar deles.

Entre os Anangs, ao norte de Ndiya (sul da Nigéria), uma superstição estranha predomina. Assegura-se que as pessoas vão até às tumbas dos recém-mortos e fazem um sacrifício para assegurar a ajuda de espíritos malignos. Em seguida, eles batem na tumba com um ramo de bananeira __ a árvore da vida na África __ chamando, com cada golpe, o cadáver por seu nome, a fim de que o morto, dizem, saia de sua tumba. Em seguida, os feiticeiros o acorrentam e o vendem bem longe como escravo.[481]

IV

Índice

Ao lado destes casos, em que, pela ação de um feiticeiro, indivíduos, em tudo parecendo estar vivos, estão em estado de morte latente, há outros, mais raros, em que um morto, particularmente poderoso como mágico, retorna por ele mesmo à vida e espalha o terror ao redor dele. O Sr. Grubb nos deu um excelente exemplo disto, que nós interpretamos de forma diferente dele. Gravemente ferido por um nativo, ele conseguiu, apesar da perda de sangue e sua extrema fraqueza, retornar à sua estação. Escreve ele,

> *Chegando perto da missão, os nativos deram sinais de timidez e medo, embora menos do que aconteceu em seguida. O fato era que as pessoas tiveram tempo de refletir, boatos haviam sido colocados em circulação e tinham chegado até eles. Estes boatos diziam que eu tinha realmente sido morto, mas, de alguma maneira misteriosa, eu tinha ressuscitado. Isto era uma possibilidade sem precedente, segundo o conhecimento deles. Isto só podia ser explicado, em suas mentes, pelo fato de que eu pertencia a uma classe a qual eles atribuem poderes extraordinários... E não foi tudo. Surgiu a dúvida se o ser que habitava meu corpo era mesmo o meu ou de outra pessoa. Muitos deles, durante um certo tempo, duvidaram de minha identidade. Eles explicavam a maneira espantosa com que eu havia conseguido percorrer, apesar de meu estado crítico, os cerca de noventa quilômetros que separavam sua aldeia do local da agressão, pela possibilidade de que a alma que animava meu corpo era mais do que humana.*[482]

O Sr. Grubb relata em seguida vários fatos em apoio a esta interpretação.

Um dia, eu estava sentado à sombra, em uma poltrona e, como a posição do sol mudava, eu precisava me deslocar, para continuar na sombra. Eu ainda estava muito fraco para carregar eu mesmo a poltrona, mesmo que já suficientemente forte para me levantar e dar alguns passos. Eu fiz sinal para uma menina vir carregar minha poltrona para um pouco mais à frente. Ela me conhecia há muitos anos e era, em alguma medida, minha criança preferida. No entanto, ela se aproximou com uma visível cautela e, ficando a uma distância respeitosa de mim, ela pegou a poltrona e a colocou à sombra rapidamente. Depois, com uma cara de medo evidente, ela saiu correndo rumo à aldeia.

Uma outra vez, um homem que eu já conhecia bem, perguntou sobre minha saúde, a uma boa distância. Depois, ele disse: "Como você se chama?" "Yiphenabanyek, naturalmente." Eu respondi (este era o nome nativo do Sr. Grubb). Mas ele, com um ar incrédulo, replicou: "Eu sei que você se chamava Yiphenabanyetik, mas quem é você agora?" As pessoas pareciam certas sobre a identidade de meu corpo, mas o enigma que os intrigava era: quem estava dentro dele?

Um dia, sentado à sombra, no mesmo lugar, eu vi se aproximar um grupo de Kisapangs. Eles tinham vindo à aldeia me fazer uma visita de cortesia e foram cerimoniosamente trazidos à minha presença por um Lengua chamado Esoabyabam, que os trouxe até uma distância de certa de doze passos de mim. Agitando a mão ao meu lado, ele se voltou para os Kisapangs e disse, numa voz extremamente solene:

*"Aqui está sentada a alma (**soul**) de Yiphenabanyetik". Meus visitantes ficaram a uma boa distância e, após uma conversação em voz baixa por alguns minutos, eles se retiraram, evidentemente felizes em se afastar de minha inquietante presença.*

Estes incidentes provam que os nativos acreditavam que eu tinha sido realmente morto, mas duvidavam se eu era ou não a encarnação viva de meu eu interior. Mechi, o chefe, afirmou formalmente a um de nós que, mesmo que ele soubesse que eu era o mesmo Yiphenabanyetik de sempre, ele não estava menos convencido de que eu havia morrido.[483]

Parece que este chefe expressa muito bem que há na mente de sua gente. O Sr. Grubb, que conheciam maravilhosamente seus Lenguas, não estaria enganado, se ele não tivesse a mente prevenida para esta circunstância. Ele toma como certo que, para eles, como para ele mesmo, a alma é um hóspede espiritual que abandona o corpo quando a pessoa morre e que este ser espiritual é o eu da pessoa. Segundo ele, os nativos, convencidos de que ele havia realmente morrido, acreditavam, portanto, que sua "alma" ou seu "eu", havia deixado o corpo naquele momento e se perguntavam __ já que ele estava novamente vivo __ se este era mesmo o antigo "eu", a antiga "alma" que habita hoje seu corpo, ou se era uma outra. Mas os Lenguas, não mais do que outros primitivos, não fazem nenhuma ideia desta psicologia e desta metafísica. Para eles, o indivíduo que morre sobrevive tal como ele é, mas em um lugar diferente do mundo dos vivos e em outras condições. O que os espanta no caso presente é que, contrariamente ao que sempre acontece, o morto parecia viver como antes. O Sr. Grubb realmente deixou de viver em um certo momento e, no entanto, seu corpo não

se decompôs. Este morto continua a respirar, a caminhar, a falar! Isto é sem precedentes. É preciso que o Sr. Grubb seja um mágico de um poder incrível. Do que então ele será capaz?

Este medo explica o comportamento dos Lenguas nos incidentes relatados há pouco. A menina, que hesita em se aproximar, tem medo do Sr. Grubb porque, mesmo vivo como está, ele é um morto e um feiticeiro temível. O homem seu conhecido que lhe pergunta seu nome, queria saber se Yiphenabanyetik, após ter passado pela morte, é mesmo o Yiphenabanyetik de antes. Enfim, para traduzir, na medida do possível, o pensamento do nativo que apresenta os Kisapangs ao Sr. Grubb e que diz numa voz solene "Eis a alma de Yiphenabanyetik!", deixaremos de lado a palavra "alma", que pertence ao Sr. Grubb. O nativo queria, sem dúvida, dizer simplesmente: "Yiphenabanyetik, que morreu e que ressuscitou". O sentimento de mal-estar e de medo que os nativos experimentam com sua visão não é de se duvidar e o Sr. Grubb tem razão em insistir nisto. Mas ele não provém de uma incerteza sobre sua identidade atual, como ele imagina, ao lhes atribuir sua própria crença na alma, hóspede espiritual do corpo. O que eles temem é um morto que tem todas as aparências de um vivo, ou, o que dá no mesmo, eles temem um vivo que realmente atravessou a morte.

A Sra. Leslie Milne relata um fato semelhante.

> *Disseram-me que as providências tinham sido tomadas, uma tarde, para o enterro de um Palaung, que havia morrido, acreditava-se, naquela manhã. Antes que o caixão fosse fechado, uma tempestade furiosa desabou e o dilúvio foi tal que se decidiu adiar o enterro para o dia seguinte, de manhã. Depois de algumas horas, para surpresa geral, o morto se sentou em seu caixão. Depois disso, deram-lhe o nome de A-*

jung (***jung*** *significa chuva). Sua família, que tinha acreditado que ele estava realmente morto, perguntou-se se outro espírito* (***spirit***) *não havia entrado em seu corpo, mesmo que o homem parecesse ser o mesmo.*[484]

Esta é a questão que, segundo o Sr. Grubb, os Lenguas se colocam com relação a ele. A observação da Sra. Leslie Milne é muito sumária para que se possa tirar alguma coisa precisa dela. No entanto, não é temerário pensar que, como os Lenguas, os Palaungs estão inquietos com a presença de um morto que voltou vivo.

V

Índice

A mentalidade primitiva não conhece diferença de natureza entre os seres, mesmo entre aqueles que chamamos de animados e inanimados. Todos, em graus diversos, participam do mesmo *mana*, *imunu*, *tondi* etc. A vida e a morte serão, portanto, representadas para todos de acordo com o mesmo tipo geral. De fato, os animais, as plantas, os objetos possuem "duplos" como os humanos e esses duplos fazem parte de sua individualidade, são eles mesmo. O que foi dito acima sobre as relações do indivíduo humano com seu duplo, sua imagem, seu reflexo etc. não é menos verdadeiro, *mutatis mutandi*[485], quando se trata dos animais, das plantas e dos objetos ditos inanimados.

Assim se explicam muitas das singularidades aparentes no comportamento habitual dos primitivos. Por exemplo, a maneira com que eles dispõem das oferendas e dos sacrifícios feitos aos ancestrais, aos espíritos e aos deuses. Quando eles próprios comem a carne ou o frango que ofereceram a um ancestral, somos tentados a pensar que eles simplesmente realizaram um gesto ritual, simbólico,

antes de proceder à sua própria refeição. Mas este tipo de símbolo não é muito próprio do primitivo. Ele dá, habitualmente, aos seus atos, seu sentido natural e pleno. Os mortos têm fome, sede, frio etc. É preciso provê-los de roupas, fazer-lhes fogo, levar-lhes do que comer e do que beber. No entanto, dificilmente se constata, exceto em casos muito raros, que eles tenham ligeiramente mordiscado os alimentos colocados ao seu alcance. Como eles se alimentariam deles, portanto?

Na Nova Guiné inglesa,

> *os alimentos da festa eram consagrados ao morto (**spirit**), em honra de quem ela foi dada. Na noite que precede o primeiro dia dessa festa, o morto, pensa-se, extraiu dos alimentos seu **aipo**, ou seja, seu semelhante, sua forma ou essência. O que ficou era considerado como alimentos privados de seus princípios essenciais, mas, no entanto, ainda muito bons para a circunstância.*[486]

Semelhante, forma, essência; são expressões utilizadas por Codrington e o Sr. Elsdon Best, para designar esses "duplos", que são elementos integrantes da individualidade dos humanos. O ancestral que recebe a oferenda e que consome o "semelhante", se apropria da mesma, em sua realidade essencial e comunga assim com o sacrificante que come a carne.

Alguns observadores viram aqui uma malícia e uma enganação.

> *Os habitantes das ilhas do Estreito de Torres celebram festas em honra aos mortos. Acredita-se que estes se alimentam espiritualmente da essência das oferendas. Os sacrificantes espertos, após terem solicitado os bons ofícios*

dos mortos em consideração a essas doações, comem eles mesmos os alimentos, alegando que sua essência já partiu.[487]

Mas, contanto que as representações não tenham perdido seu sentido original, contanto que a fé na presença e no poder dos ancestrais mantenha sua influência sobre as almas, não há aqui a menor enganação. Os sacrificantes não fingem oferecer os alimentos aos mortos. Estes, desfrutam deles tão realmente quantos os vivos que os comem em seguida. Para estes nativos, que admitem sem dificuldade a dupla existência de um único e mesmo objeto e sua presença no mesmo instante em dois lugares diferentes, a "essência" ou o "semelhante" da carne ou do frango, é o próprio animal. O morto __ que não pode mais comer a carne como fazem os vivos __ fica inteiramente satisfeito do seu lado. Se ele se sentisse vítima de uma mistificação ridícula, sua vingança poderia ser terrível. Jamais o "primitivo" gostaria de correr este risco.

O Sr. Speiser insistiu justamente sobre este ponto.

Quando o nativo parece contestar que os porcos e os objetos tenham uma alma (alusão a uma passagem de Codrington), ele o faz talvez porque ele sente que há uma diferença entre a alma humana e a do porco. Mas, por outro lado, ele acredita mesmo em uma "alma-sombra" dos porcos e dos objetos. Do contrário, as oferendas que ele leva ao morto para a vida no além-túmulo não teriam sentido.[488]

E, um pouco mais à frente,

em Maevo, para um morto de alto escalão, celebra-se uma festa no quinquagésimo dia... As pessoas da aldeia matam porcos, o irmão do morto prende as extremidades dos fígados de todos os porcos sacrificados, os leva para a

floresta, chama o morto pelo seu nome e diz: "Eis o que comer para você"... Quando muitos porcos são sacrificados nessa ocasião, isto é favorável ao morto. Se não houver sacrifício, sua vida no Hades é miserável... Isto diz claramente que os porcos sacrificados devem servir de alimento para o morto no outro mundo. Portanto, que suas almas o seguem.

Aqui, "alma" é, evidentemente, sinônimo de "duplo, semelhante, essência". Ou seja, sob o ponto de vista da mentalidade primitiva, isto equivale ao próprio ser.

Alguns exemplos, recolhidos em diversas regiões, bastarão, sem dúvida, para mostrar que essas mesmas representações, mais ou menos nítidas, mais ou menos modificadas, ocorrem em toda parte.

Escreve o Sr. Skeat:

De que maneira se supõe que as oferendas sejam recebidas pela divindade a quem elas se dirigem, é um ponto sobre o qual é difícil obter muita clareza. Eu, muitas vezes, interroguei malaios sobre isto. Em suma, eu penso que se pode dizer, com toda segurança, que os nativos não acreditam que a divindade toque a parte sólida ou material da oferenda, mas somente na parte "essencial", que é chamada de "vida, sabor, essência, qualidade, ou mesmo alma".[489]

Isto é, precisamente, o que os papuas e os melanésios deram a entender agora há pouco.

Entre os Esquimós, estudados por Stefánson, durante o tratamento de um doente,

*cada vez que o **keyugak** (espírito a serviço do xamã) deve retornar, após uma derrota, para uma nova tentativa, é preciso presenteá-lo com alguma coisa que ele pede*

especialmente, para recompensá-lo por cada um de seus esforços. Se ele pede um par de luvas, faz-se uma para ele, geralmente de dimensões minúsculas. Ela será colocada sob o leito do doente, ou será suspensa sobre sua cabeça, ou então, ela será dada ao xamã. Assim, o espírito (o ***keyugak****) terá luvas novas, que são as "almas" (****ta-tkoit****) daquelas que foram feitas para ele.*[490]

O mesmo acontece entre os Esquimós do Estreito de Bering.

*as pessoas que celebram a festa... pegam um pouco de cada prato e jogam sobre o piso como oferenda. Em seguida, cada um pega uma colherada de água e despeja um pouco sobre o piso e ela flui pelas frestas. De sorte que __ eles pensam __ da essência espiritual de todo alimento e de toda água, uma pequena parte foi enviada aos mortos (****shades****). Acredita-se que esta essência das oferendas é misteriosamente transportada até eles, onde ela satisfaz às suas necessidades até o momento da festa seguinte. Em seguida, o mestre das cerimônias reparte o resto dos alimentos entre as pessoas presentes e todos comem de bom coração.*[491]

Os nativos da Nova França não pensavam de outra maneira.

Eles enterram ou fecham com os corpos dos defuntos, biscoito, óleo, peles, machados, aquecedores e outras ferramentas, para que as almas de seus parentes, por falta destas coisas, não fiquem pobres e necessitadas na outra vida. Pois eles imaginam que as almas desses aquecedores, machados, facas etc. e tudo o que eles lhes fornecem, particularmente na grande festa dos mortos, vão para a outra vida servir às almas dos defuntos, mesmo que os corpos

dessas peles, machados, aquecedores etc. permaneçam nas covas e nos caixões com os corpos dos falecidos. Esta era sua resposta habitual, quando lhes dizíamos que os ratos comeriam o óleo e o biscoito e a ferrugem e a podridão destruiriam as peles, os machados e os outros instrumentos que eles embalavam e colocavam com os corpos de seus parentes e amigos na tumba.[492]

Os nativos não tiravam nenhum proveito pessoal dos alimentos e dos objetos assim colocados à disposição dos mortos. Eles não ignoravam também que essas oferendas eram destruídas pelos animais e pela ferrugem. Nem por isto eles não estavam convencidos de que os mortos faziam uso delas. Esses alimentos e esses objetos, além de sua existência visível, tinham também uma invisível. É esta, impropriamente chamada de "alma" __ seria melhor dizer "imagem, semelhante, essência, duplo" etc. __ que, consubstancial ao próprio objeto, servia, como diz o Frei Sagard, aos mortos no outro mundo.

Na África austral, esse "semelhante" dos alimentos equivale muito bem aos próprios alimentos, que um feiticeiro pode empregar para fazer sua vítima morrer.

Ele opera sobre os alimentos. A palavra usada para isso é ***kuindanka****: retornar em todos os sentidos, dar uma nova forma, transformar. Não se trata aqui de envenenar os alimentos, no sentido comum da palavra, mesmo que não contestemos que muitos feiticeiros possam ser simples envenenadores. Eis do que se trata a questão: o feiticeiro pega alimentos com suas mãos, pronuncia algumas encantações e faz "duplos" deles (****phantom****), que se apresentam no prato de sua vítima sob a aparência dos alimentos verdadeiros, mas que, na realidade, estão cheios de uma essência mortal. Esta,*

entrando em seu corpo, o matará. Assim, quando um relato fala de um chefe que foi morto através de seu leite, isto não quer dizer, necessariamente, que este leite estava envenenado. Mas que o feiticeiro havia "operado" sobre este leite, de uma certa maneira, seja diretamente, seja através de uma ação à distância.[493]

Este "duplo" do leite não lembra muito bem o "dente espiritual" que o feiticeiro do Estreito de Torres faz entrar, de longe, no corpo de sua vítima?

Como as plantas, os animais e os humanos, os objetos inanimados também são capazes de bilocação e sua individualidade é compatível com uma dupla existência. Isto é o que permite aos primitivos pensarem que os mortos e os deuses consumiram suas oferendas, mesmo que elas pareçam intactas e que, em seguida, eles mesmos desfrutem delas.

***

Capítulo X

Dualidade e bilocação dos mortos. (Continuação)

I

Índice

Os mortos, ordinariamente invisíveis, aparecem aos vivos em diversas circunstâncias. Não são poucos os primitivos que os viram ou que são convencidos de que eles foram vistos perto deles. Como essas aparições provocam, em geral, uma viva comoção naqueles que as testemunham, ou até mesmo perturbações, é de se esperar ver as exigências lógicas pouco respeitadas nas representações

concernentes a elas. As contradições mais chocantes, aos nossos olhos, passarão despercebidas. Em particular, a presença simultânea do morto em dois lugares afastados um do outro parecerá uma coisa muito natural.

No momento mesmo em que a vida cessa a bilocação já pode acontecer. Eis um exemplo particularmente nítido.

> *Em Raketta (Nova Guiné, Fischelinsel, Kaiser Wilhelmsland), um homem diz ao seu primo: "Iremos pescar esta noite". "Entendido!", responde o primo. Chega a noite. Enquanto eles dormiam, o homem foi acometido de uma febre. Sua "alma" (**Seele**) se levanta, sai e desperta o outro, dizendo: "Levante primo! O dia vai chegar. Vamos pescar!" O primo se levanta, os dois embarcam e partem na noite.*
>
> *Nesse momento, o homem morre na aldeia. Seu corpo recebe os adornos tradicionais, é decorado com ocre e sua "alma" (**Seele**) no barco (ou seja, seu duplo) recebe os mesmos ornamentos. Os dois pescadores remaram e chegara perto de Tagalip. Então o homem diz à "alma": "Primo, reme deste lado. Há peixes". A alma rema e o homem não olhava para todos os lados dele. Seu rosto estava voltado unicamente para o lado dos peixes. Mas, como eles passavam perto de um rochedo, o homem diz: "Venha aqui e vigie os peixes. Eu vou me sentar lá atrás". Então, a "alma", o fantasma, vigiou os peixes. O homem remou. Eles chegavam a Tagalip quando o homem que remava bem suavemente percebeu enfim que ele estava lidando com um fantasma e pensou: "Este fantasma vai me devorar!" Então, quando eles passavam perto de um rochedo, o homem largou o remo sem fazer ruído, se sentou na borda do barco, se levantou subitamente e, saltando em*

silêncio para o rochedo, se pôs a escalá-lo. O fantasma continuou a avançar sozinho no barco e o homem já havia partido na direção da aldeia.

*Depois de um tempo, o fantasma percebeu um peixe e disse: "Pegue a rede, primo. Há peixes por aqui". Os peixes se afastaram e ninguém pegou a rede. Então o fantasma olhou ao redor dele. O homem havia desaparecido e o fantasma estava sozinho. Imediatamente ele saltou, cravou os dentes na lateral do barco, a arrancou e jogou na água. Ele saltou para o rochedo, subiu até o alto e deixou o barco à deriva. Ele se pôs a perseguir o homem. Mas ele já havia chegado em casa, tinha fechado a porta e se mantinha no interior dela. O fantasma foi até à aldeia e o procurou lá, mas sem sucesso. Ele retornou então sobre seus próprios passos e voltou para sua casa na aldeia dos mortos (**Geister**). Mais tarde, seu cadáver foi retirado de sua casa e depositado em sua tumba. Então o homem disse: "Você quis me surpreender por artimanha, mas sua 'alma' (**nitu**), não conseguiu me devorar. Então, bem feito! Vá com as mãos vazias para sua aldeia".*[494]

Ressalta desta história que a dualidade, a bilocação do indivíduo morto é simplesmente a continuação do que ela era quando ele estava vivo. O homem que propôs ao seu primo que eles fossem pescar é retido pela febre. Ele fica em casa e é sua "alma" __ expressão muito imprópria, mas nós não temos uma palavra que corresponda exatamente ao termo nativo; seria melhor dizer seu "duplo" __ que vai despertar o outro e que vai ao mar com ele. O homem está, assim, presente ao mesmo tempo em sua cabana e no barco. Ele morre. Faz-se sua preparação fúnebre e, ao mesmo tempo, seu duplo também recebe os ornamentos funerários e a pintura de

ocre ritual. Seria possível tornar mais clara a participação que faz do homem na cabana e seu duplo no barco um só e mesmo indivíduo?

Agora o homem está morto e seu duplo se tornou um fantasma. (O Sr. Dempwolf escreve *Gespenst*, que não corresponde exatamente à palavra nativa). Subitamente __ sem dúvida porque o dia se levanta e os ornamentos fúnebres se tornam visíveis __ o homem compreende que é um morto, ou seja, o duplo do morto, que o acompanha. Apavorado, ele escapa sem chamar atenção. O "duplo" do morto percebe esta fuga um pouco mais tarde. Após uma perseguição inútil, ele chega até à aldeia dos mortos. Quando os funerais acontecem, ele está, portanto, distante. Nesse momento, transporta-se o cadáver para fora de casa e ele é descido até o túmulo. O homem que escapou do "fantasma" diz ao morto que é enterrado: "Você quis me devorar e não conseguiu". Ele pensa então, como todos aqueles que o rodeiam, que o cadáver que acaba de ser depositado no túmulo, o próprio morto e o duplo do morto, que o perseguiu e que está agora na aldeia dos mortos, são um único e mesmo indivíduo. O morto e seu duplo se confundem ou se distinguem, de acordo com os momentos, exatamente como o vivo e seu duplo.

II

Índice

Frequentemente, os mortos, sobretudo nos primeiros dias que se seguem à morte, aparecem sob a forma de animais. Codrington relatou inúmeros exemplos desta crença.

> *Em Florida, um homem, perto de Olevaga, havia plantado na floresta alguns coqueiros e algumas amendoeiras. Pouco depois, ele morreu. Viram então aparecer, no meio das*

*árvores, um candora branco (**cuscus**); um animal muito raro. Logo, admitiu-se que era o morto que se manifestava (morto que era agora um **tindalo**) e o chamaram pelo seu nome.*[495]

O morto era, portanto, ao mesmo tempo, um *tindalo*, ou seja, um homem que continuava sua existência no outro mundo e um animal que se mostrava no meio das árvores que ele havia plantado.

Em Motlav,

colocava-se água em um vaso de bambu sobre a tumba... e um pratinho com inhame assado. Quando esta comida era devorada pelos ratos, ela era renovada, pois os ratos podiam ser o próprio morto, pelo menos nos cinco dias em que ele permanecia pelos arredores.

Nas ilhas Salomão,

*pensa-se geralmente, em todas as ilhas, que tubarões são habitados por mortos (**ghosts**), pois homens anunciaram antes de morrer que apareceriam sob a forma de tubarões e, em seguida, qualquer tubarão que se destaque pelo seu tamanho ou sua cor e que se vê frequentando um certo ponto da praia ou um certo rochedo é considerado como o "espírito" de alguém e é dado a ele o nome desse morto...*

*Em Florida, Isabel e Savo, onde os tubarões são particularmente numerosos, acredita-se comumente que eles são habitados por mortos... Nem todos os tubarões são venerados, mas não há um animal que seja tão frequentemente considerado como sagrado quanto o tubarão e mesmo os tubarões mortos (**tindalo of the shark**) parecem formar uma classe de poderosos seres sobrenaturais.*[496]

Outros animais também podem ser mortos que se manifestam.

*Contava-se correntemente a história de um crocodilo que saía do mar e ficava como se estivesse em casa, na aldeia de Florida, onde tinha vivido o homem cujo "espírito" (**ghost**) estava nele. Ele era chamado pelo nome desse homem...*

Se um lagarto frequentava uma casa onde tinha havido uma morte, isso significava que era o morto que tinha retornado para seu antigo lar...

*O caráter sagrado do pássaro fragata é certo... Da mesma forma que muitos mortos (**ghosts**) se alojam em tubarões, numerosos também __ e capazes de prestar uma ajuda poderosa no mar __ são aqueles que se alojam nestes pássaros.*

Nas Novas Hébridas, diz ainda o Sr. Codrington, um pouco mais à frente, "pelo que acreditam os nativos, há pessoas que têm o poder de se transformar em tubarões"[497].

Vimos acima o que são estes homens-tubarões. Esta dualidade, esta existência ao mesmo tempo animal e humana que os nativos reconhecem em certos indivíduos, eles a admitem também para os mortos. A presença destes sob a forma de tubarões ou de pássaros fragatas, não impede que eles residam ao mesmo tempo no país dos mortos. O nativo não se perturba com esta bilocação. Se ela lhe é mostrada, ele também não fica perturbada. Codrington diz que o "espírito" (*ghost*) do morto está alojado em um tubarão, crocodilo etc. Mas o *ghost* (*tindalo*) não é o "espírito" do indivíduo; ele é o próprio indivíduo, que passou do estado de vivo para o de morto.

Em San Cristoval,

*um grande número de "espíritos" (**ghosts**) encarnam em animais. É de se perguntar como os nativos discernem qual é*

*o animal onde um de seus parentes mortos (**ataro of a dead relative**) entrou. Isto depende em parte do lugar onde se deu o enterro. O costume é sepultar no mar os chefes e também as pessoas comuns e, por causa disso, seus **ataro** (ou seja, eles mesmos no estado de mortos) encarnam naturalmente em peixes, sobretudo em tubarões... Pode ser também em um polvo, uma raia, uma tartaruga ou um crocodilo...*[498]

Os mesmos autores descrevem a participação de certas pessoas com certos animais, sem apresentá-la como uma identidade substancial. Eles a apresentam como se estabelecendo enquanto o indivíduo está vivo e persistindo quando ele está morto.

*Quando um homem ou uma mulher envelhece, os nativos observam se um animal se associa a eles de maneira permanente. Geralmente é um pássaro. Ele frequenta a casa e pousa no ombro do idoso. É preciso que ele seja um jovem. Ele é alimentado e tratado com respeito, como o futuro lar da alma (**soul**) do idoso. Seus filhos não comerão os pássaros desta espécie. Parece que este tabu só é válido para uma geração. Há um homem, atualmente vivendo em Raumae, cujo pai, após sua morte, entrou em um falcão. Ele não pode matar falcões e nem comê-los, mesmo que os outros o façam livremente... O morto (**ataro**) pode também ir para uma pedra ou uma árvore. Recebe-se esta informação através de sonhos, após sua morte... Uma pessoa dirá: "Eu não posso comer tal pássaro ou tal peixe, porque ele é meu pai ou minha mãe". Estas crenças sobre o parentesco com animais devem ser comparadas com as crenças das ilhas Banks, com relação ao **tamaniu**.*[499]

A analogia é, com efeito, evidente. Se, como eu creio já ter demonstrado, o indivíduo é consubstancial com seu *tamaniu* e se os dois, nas representações dos nativos, são um só e mesmo ser, não convém dizer o mesmo com relação aos indivíduos __ vivos ou mortos, seja o que for __ e os animais que lhes estão associados ou que estão "alojados" neles?

> *Em Ulawa, havia dois tubarões familiares, conhecidos e respeitados à distância... Um deles foi morto, mas seu companheiro, dizem, ainda vive. Estes mortos-tubarões (**ghosts-sharks**) não faziam mal aos seus adoradores, mas, frequentemente, estes os enviam para longe, para matar alguém... Eis como se procedia em Ulawa e também em San Cristoval. Na aldeia onde Huaahu (um destes dois animais) era objeto de culto, se ficava decidido enviar um tubarão para uma ação deste tipo, o sacerdote chamava Huaahu e lhe dizia para ir procurar seus auxiliares. Logo ele retornava com os outros mortos-tubarões, que se punham em fila e com suas bocarras em linha reta. Então, escolhia-se um para esta missão. Dava-se a ele um pouco da terra onde a saliva da vítima havia caído, ou onde estavam impressas suas pegadas... O morto-tubarão parte, acompanhado por um morto-arraia, seu acólito e ele mata sua vítima designada...*

Esses tubarões são homens mortos, que, aliás, existem ao mesmo tempo no mundo dos mortos. Eles não são simplesmente o lar do *ataro* ou da "alma" do morto; eles são o próprio morto e não se distinguem dele. "Um desses tubarões, conhecido em toda parte nessas ilhas, era parcialmente humano. A cabeça era a de um tubarão, mas uma parte do corpo e das pernas era humana". Esta não é a réplica exata, entre os mortos, dos homens-tubarões e dos

animais-homens que encontramos entre os vivos?

Em Samoa, a presença do morto em um animal, ou, mais exatamente, sua aparição sob a forma de um animal, está implicada no seguinte costume:

> *O costume era ir até o lugar onde um dos seus havia sido morto e estender no caminho um pedaço de tecido nativo. Esperava-se então que um animal __ uma formiga, por exemplo, ou um lagarto, uma aranha ou qualquer outro __ viesse subir nele. Imediatamente ele era envolvido pelo tecido e levado para ser enterrado. Que significado os samoanos atribuíam a isto, eu não sei, mas eles nunca deixavam de fazer isto quando podiam.*[500]

Turner relata o mesmo fato, com um pouco mais de detalhes.

> *Os mortos sem sepultura causavam grandes preocupações... Na praia, onde uma pessoa havia se afogado, ou no campo de batalha, onde outra havia tombado, podia-se ver um grupo de cinco ou seis homens, sentados em silêncio e outro, à alguma distância diante deles, com um pedaço de tecido nativo estendido no chão. Dirigindo-se a uma divindade familiar, ele dizia: Oh! Seja-nos favorável! Que possamos obter, sem dificuldade, o espírito (**spirit**) deste jovem!" A primeira coisa que viesse pousar sobre este tecido era considerado como sendo este "espírito". Se nada viesse, pensava-se que havia uma má disposição com relação à pessoa que tinha pronunciado a prece. Depois de algum tempo, esta se retirava e outra avançava, se dirigia a outra divindade e esperava o resultado. Cedo ou tarde, alguma coisa chegava: um lagarto, uma borboleta, uma formiga etc.*

Ela era envolvida com cuidado, levada até à família, os amigos se reuniam e o pacote era enterrado com todos os ritos habituais, como se nele contivesse realmente o espírito do morto.[501]

Esta narrativa é muito instrutiva e as últimas palavras, bem interpretadas, lhe dão o sentido. Em Samoa, como em outros lugares, não é o "espírito" do morto que se enterra, é o próprio morto. É ele, portanto, que aparece sob a forma de gafanhoto, formiga etc. É a ele que se prestam as honras fúnebres. Mas isto não implica em que, nas representações dos Samoanos, ele esteja encarnado exclusivamente nesse inseto. A analogia com outros fatos do mesmo gênero dá a pensar que se trata de um bilocação. O morto está, ao mesmo tempo, no inseto que se mostra sobre o tecido e habitando o outro mundo.

Na Indonésia, a crença em animais que são, ao mesmo tempo, humanos foi frequentemente contestada. Em muitos lugares de Java e de Sumatra,

acredita-se comumente que almas humanas podem passar de tempos em tempos para corpos de crocodilos. Esses crocodilos providos de uma alma humana não apenas seriam inofensivos, mas também protegeriam os habitantes do lugar. Eles são parentes... Em Bangka, o crocodilo é objeto de um verdadeiro culto... Matá-lo é o maior dos crimes... Espera-se tornar-se um crocodilo após a morte.[502]

Este último detalhe mostra que essas representações valem também para os mortos. Se as livrarmos da forma animista que lhes foram atribuídas, reconhecemos, nesses crocodilos portadores de uma alma humana, "duplos" de humanos, ou seja, os próprios humanos.

Entre os Battaks, de Si-Baloengoen,

> *atribui-se aos humanos muito velhos, que sempre levaram uma vida exemplar, o poder de desaparecer subitamente e de se transformar em tigres, elefantes ou serpentes. Eles erram sobre a terra sem jamais fazer mal aos humanos e deixam a seus congêneres a tarefa de punir as pessoas más e incorrigíveis.*[503]

Entre essas pessoas muito velhas e os mortos, a transição é fácil e Riedel diz:

> *Os **nitu** ou **natmate** são os espíritos dos ancestrais (em Tanembar e em Timorlao), honrados na qualidade de deuses protetores ou domésticos. Quando eles são invocados, eles chegam da ilha Nusnitu (no noroeste de Seelu), passam pela abertura feita no teto, entram por um tempo em seus crânios, ou nas imagens de madeira ou marfim fabricadas especialmente para essas ocasiões e colocadas no alto da casa, a fim de consumir as oferendas (libações) e ajudar as pessoas da casa. Os **natmate** podem também assumir a forma de cangurus, pássaros, porcos, tartarugas, peixes-bois, crocodilos e tubarões. Muitas pessoas morrem por não terem levado oferendas aos **natmate** encontrados por elas em sonhos.*[504]

Muito frequentemente, os mortos aparecem sob a forma de pássaros. “Em Silindoeng (Sumatra), me disseram que os ladrõezinhos de arroz nos campos são almas de mortos, que se reúnem para se regalarem com o arroz de seus descendentes”[505]. “Entre os Toradja’s existe a mesma crença. Também os ratos, as serpentes negras, os lagartos, as rãs são, para o nativo, encarnações

das almas dos ancestrais, que vêm sob estas formas tomarem sua parte de arroz. Também se hesita em caçá-los"[506]. Ao norte de Bornéo, entre os Dusun,

> *nas aldeias de cima, eu observei que num dos campos do flanco da colina, perto de Tambatuan, uma árvore, sozinha, tinha sido deixada no meio de um terreno limpo. Duvidando que ela tivesse sido poupada sem boas razões, eu fui me informar e me disseram que o costume era deixar uma árvore, uma só, "por medo de que os pássaros, não encontrando onde pousar, amaldiçoassem a plantação".*
>
> *Um costume parecido existe em algumas tribos Dayaks de Sarawak, onde se diz que a árvore é conservada para servir de refúgio aos espíritos da selva que foi eliminada.*[507]

Esses nativos ficam, desta forma, divididos entre o desejo e a necessidade, por um lado, de defender sua plantação dos pássaros pilhadores e, do outro lado, o medo de irritar os mortos que chegam para se alimentar ali, precisamente sob a forma desses pássaros. Este último sentimento não é o menos forte. Vimos que os nativos não ousam deixar de reservar sua parte para esses mortos-pássaros.

Este fato está longe de ser isolado. Sob todas as latitudes, o comportamento dos nativos, em muitas circunstâncias, com relação a um ou outro animal, parece, às vezes, singular, ou até mesmo inexplicável. É preciso então pensar nas representações, cujos exemplos acabamos de fornecer. Os seres em que o branco só vê animais, o primitivo neles discerne, ao mesmo tempo, humanos. Se, além disso, esses animais-humanos são mortos, o medo e o respeito que eles inspiram redobram. É de acordo com isto que ele regula seu comportamento.

O Sr. Hutton relata o seguinte fato:

Eu subia de Zubza até Kohima com Srisalhu, de Khonoma, quando encontramos no caminho uma grande serpente. Eu me lancei para golpeá-la, mas Srisalhu não quis se juntar a mim. Quando eu matei o animal, ele me disse que era ***kenna*** *(tabu) para ele matar as serpentes. A razão disto era que sua casa em Khonoma, ou melhor, a casa de seu pai, tinha sido habitada por uma serpente. Quando Srisalhu se mudou, a serpente apareceu na nova casa. Ela vive também na casa de Srisalhu, onde é vista frequentemente e sobreviveu a duas reconstruções. Este fato impressionou Srisalhu, que a sustenta com as outras pessoas de sua família. Eles são da opinião de que uma pessoa que tem uma serpente como esta em casa não deve matar serpentes, de forma alguma... Se os descendentes de Srisalhu forem prolíficos, este* ***kenna****, com o tempo, afetará certamente todo um grupo aliado.*

Para concluir, eu não posso fazer melhor do que citar o Sr. Hodson: "O que estes fatos parecem provar é a existência nessa região, não tanto um totemismo, mas uma atitude mental, uma ***Weltanschauung*** *que em outras partes do mundo permitiu o totemismo florescer e prosperar".*[508]

O que eles provam, em todo caso, é a presença, na mente desses Nagas, de representações habituais relativas aos humanos-animais e à bilocação dos mortos.

Entre os Lhota Nagas,

numa casa onde aconteceu uma morte, ninguém pode matar um ser vivo, qualquer um que seja, animal, pássaro, inseto, até que terminem os dias de ***genna*** *(tabu) e que a alma (ou seja, o defunto) tenha definitivamente partido para o*

mundo dos mortos, por medo de que o animal morto seja o morto sob outra forma.

Isto está claro e o Sr. Hutton acrescenta, em uma nota:

> *Todas as tribos Nagas professam, no tocante à vida após a morte, estas duas crenças contraditórias: elas veem a alma habitando uma borboleta ou outro inseto e também continuando uma existência sob forma humana. A contradição parece não se apresentar às suas mentes, mesmo que se lhes faça esta observação e não se perturbam muito quando isto acontece. "Quem sabe?" É tudo o que eles dizem.*[509]

Como eles se perturbariam? O que, para o Sr. Hutton, é uma contradição, para eles é apenas uma bilocação. Que um mesmo indivíduo seja, ao mesmo tempo, humano e borboleta, não há aí nada que os surpreenda. Quer se trate de vivos ou de mortos, as representações deste tipo são igualmente familiares aos primitivos.

III

Índice

Segundo as crenças de muitos Bantos, em particular na África austral, os mortos aparecem sobretudo sob a forma de serpentes. Assim, no dicionário de Dölne,

> ***i-hlozi:*** *aparição, o "espírito" (**ghost**) de uma pessoa falecida. (Esta palavra expressa a transmigração das almas. Admite-se que uma pessoa que morre se torna um **i-hlozi** e entra numa espécie de serpente. Esta forma lhe permite aparecer após sua morte, toda vez que ela precise se comunicar com os vivos).*[510]

Deixemos de lado a transmigração das almas, pois os Cafres,

antes de conhecerem os missionários, não tinham a ideia de "alma". Mas, no próprio comentário de Dölne, ressalta que a serpente é o próprio ancestral e que os dois são um só para os Cafres, pois, ele acrescenta: "Tudo o que acontece de bom ou de mal é atribuído aos *i-hlozi*. Quando as coisas são boas, ele é louvado e quando são ruins, são lhe oferecidos sacrifícios".

Por outro lado, Callaway escreve:

> *Dizem que, após a morte, as pessoas se transformam em muitas espécies de animais. Um se torna uma vespa; outro, um* ***isalukazana*** *(um tipo de lagarto); outro, uma* ***imamba*** *(serpente venenosa); outro, uma* ***inyandezulu*** *(imanba verde); mas, a maior parte se transforma em* ***umthlwazi*** *(serpente inofensiva), que pode ser verde ou marrom.*

E, em outro lugar:

> *... Essas serpentes são reconhecidas como seres humanos quando elas entram em uma cabana. Geralmente, elas não entram pela porta, ela não comem ratos etc. Se a serpente possui uma cicatriz nos flancos, alguém que conheceu um certo morto desse lugar, que também tinha uma cicatriz semelhante a esta, avança e diz: "É fulano! Não veem a cicatriz nela?"*[511]

Este último detalhe lembra o homem-leopardo, sobre quem se vê o ferimento que "seu" leopardo recebeu na mesma parte do corpo.

A presença desses mortos-serpentes tranquiliza os vivos sobre as disposições dos mortos com relação a eles. Quando eles não se mostram, surge uma inquietação.

> *Depois que o morto foi enterrado e que se viu a serpente sobre a tumba, ela é esperada na casa onde o morto viveu. Se*

ela não aparece, oferece-se em sacrifício um bode ou um boi, para convidar o morto a visitar a casa. Se a serpente ainda não se mostra, chama-se o doutor mágico e ele degola o bode. Quando este grita, isto é um bom presságio... É dito: "Retorne à sua casa, para que possamos de ver agora. Ficamos preocupados quando não te vemos e nos perguntamos: porque ele está chateado com a gente? Todo nosso rebanho é seu e ele o será sempre. Você deseja mais carne? Você só tem que dizer e mataremos imediatamente um boi para você. Não te recusaremos isto". O feitiço é colocado então no teto da casa e o doutor assegura que logo se verá o ***itongo*** *em sonho. Se, neste meio tempo, uma serpente entra na casa, todo mundo a observa atentamente, para ver se ela fugirá quando perceber pessoas. Se ela faz isto, não é o* ***itongo****. Se ela fica, ela é considerada a serpente da casa, a serpente doméstica, o* ***itongo*** *da casa.*[512]

Esta é a serpente esperada, é o morto a quem se oferece sacrifícios e a quem se suplica que venha; não se distingue um do outro. E o Dr. Wangemann acrescenta, um pouco mais além:

Quando uma tribo ou uma parte da tribo se muda e não se vê o ***itongo*** *na nova aldeia, acredita-se que ele ficou na antiga. Corta-se então um ramo de amora selvagem e ele é levado até o antigo lugar. Oferece-se um sacrifício e canta-se o canto preferido do* ***itongo****, a fim de que ele diga: "Realmente, meus filhos se sentem abandonados, porque eu não estou no meio deles!" Então, arrasta-se o ramo até a nova aldeia. Talvez o* ***itongo*** *queira seguir o traço, ou revelar em sonho porque ele se mantém afastado.*

Em toda esta passagem o Dr. Wangemann não empregou uma só vez a palavra "alma". Não há dúvida de que se trata do morto sob sua forma de serpente.

Entre os Cafres Xosas,

> *após a morte de um grande chefe, destrói-se sua casa e todos os seus pertences pessoais. A tumba é cercada com uma sebe. Cada ano, quando se queima as ervas, guardas vigiam para que o incêndio fique longe dessa tumba, pelo menos em uma milha, a fim de não afugentar a serpente verde com manchas pretas (que não deve ser venenosa), na qual habita o espírito (**Geist**) do morto e que se distingue das outras serpentes por não ter medo de frequentar a aldeia e que, quando esta se desloca, ela acompanha os moradores da aldeia para sua nova localização. Ela é reconhecida como se reconhece um amigo.*[513]

Diz ainda Wangemann: "Nem todos os *Amahlozi* se tornam *Amatongo*, mas, inicialmente, somente os chefes mortos, pois o *itongo* ocupa no mundo dos mortos (*Geisterwelt*) uma posição mais elevada do que o *ihlozi* comum..." Mas, *Amatongo* e *Amahlozi* se apresentam igualmente sob a forma de serpentes.

Esses animais são realmente os ancestrais, ou devemos entender que estes, distintos das serpentes, só assumem esta forma para aparecerem aos vivos? A se acreditar em Callaway, os Zulus se colocaram esta questão e sentiram as dificuldades que ela levanta.

> *Os anciões, quando lhes perguntamos por que se diz que os **Amadhlozi** são serpentes, nos respondem: "Porque são **Amadhlozi**". E, se insistimos, dizendo: "Dizem-nos então que as pessoas mortas têm caudas?" Eles ficam embaraçados e*

*não sabem responder. E, então, dizem: "Oh! Como é que você pergunta se os **Amadhlozi** são ou não serpentes?" Então, eles repetem as mesmas palavras. Eles estão embaraçados e não nos dão uma resposta que nos faça compreender. Se eles dizem: "Os **Amadhlozi** são serpentes", nós compreendemos. Mas não compreendemos quando eles dizem: "A serpente é um **idhlozi**".*[514]

O problema é nitidamente definido pelas questões destes jovens Cafres, que pressionam os idosos, cuja linguagem lhes parece ininteligível, para que lhes deem uma explicação. Se Callaway traduziu bem seu pensamento e se não estivéssemos lidando com jovens cujo contato com os brancos despertou o espírito crítico, estaríamos aqui registrando uma transição da mentalidade "pré-lógica" para aquela que nos parece natural, pois é a nossa. Os anciões não podem explicar sua representação dos mortos-serpentes. Mas eles as mantêm e as dificuldades lógicas invocadas pelos outros pouco os atingem. Pois esta representação é solidária com as tradições da tribo. Como eles poderiam se afastar dela?

Eis, para terminar este ponto, mais um testemunho de missionário que parece, sem dúvida, decisivo.

*Os mortos se transformam em serpentes e são chamados de **amadhlozi**. No entanto... alguns se transformam em mamíferos __ por exemplo, em doninha __ ; as mulheres muito velhas, em lagartos e outras, em insetos. No entanto, isto não é muito claro. Esses **amadhlozi** habitam a terra. É onde o Zulu coloca, em sua mente, todos os seus ancestrais... A vida dos mortos é uma continuação da vida terrestre. Os mortos têm suas aldeias, suas vacas, suas ovelhas e suas cabras; eles bebem, comem etc.*

*E, com tudo isso, eles são serpentes! A ideia dos Zulus não é que os espíritos (**Geister**) dos mortos "entrem" nas serpentes etc. Se fosse esta a representação, ela não seria tão irracional e confusa como é atualmente... É isto o que dizem, de verdade, os Cafres que servem os missionários. Mas, ao fazerem isto, eles simplesmente repetem o que ouviram da boca dos missionários. **Antes da educação cristã, os Zulus não sabiam absolutamente que eles têm um espírito (Geist)**. Em sua língua, não há palavras para dizer "espírito". Os missionários são forçados a empregar palavras que querem dizer "sopro" ou "vento" e introduzir nelas a ideia de "espírito". E que dificuldade não se tem para tornar um pouco concebível para os Cafres que o ser humano não tem somente o sopro de suas narinas, mas também um espírito imortal que, na morte, se separa do corpo e que retorna para seu próprio lar! Os Zulus não dizem: "Os espíritos das pessoas entram nas serpentes". Eles dizem simplesmente: "As pessoas se transformam em serpentes". Eles não dizem também, quando veem uma serpente-**idhlozi**: "Há uma pessoa ai dentro". Eles dizem: "Eis uma pessoa". Num dia em que o missionário Schoeder tinha matado, em Ekuhlenge, uma serpente-**idhlozi** e que ia fugir, um Cafre se apresentou e o acusou de ter matado seu avô. Outra vez, Reinstorf, em Esiklengeni, em companhia de um jovem empregado negro, encontrou uma serpente na estrada. O rapaz correu para matá-la, mas, quando ele a viu de perto, ele gritou, cheio de medo: "Chefe, é uma pessoa!"*

Se lhe for colocada a questão: como o morto pode se tornar uma serpente? Você não o enterrou? Seu cadáver não

*se decompôs? Alguns respondem: são as sombras (**isitunzi**) dos mortos que se tornam serpentes. Outros dizem: é a medula espinhal que se torna serpente. Outros, por fim, dizem que não sabem como isso acontece.*[515]

Após isto, a causa está compreendida. Esta representação "irracional" e que não pode se tornar clara, de mortos que levam no outro mundo uma vida semelhante à vida terrestre e que são, ao mesmo tempo, serpentes familiares que frequentam a casa onde viveram, não tem nada que deva nos surpreender. Ela é igual àquelas que estudamos no capítulo V. Ela implica simplesmente, como aquelas, na bilocação desses indivíduos, que são, ao mesmo tempo, humanos e animais. Para esses Cafres, a individualidade do morto é simplesmente do mesmo tipo que a individualidade do vivo.

Para seus vizinhos, os Thongas,

os mortos se manifestam, nas matas sagradas, sob a forma humana, mas raramente. Geralmente, eles aparecem sob a forma de um animal. Por exemplo, o louva-a-deus, ou, mais frequentemente, pequenas serpentes cinza azuladas. Esses gentis répteis inofensivos são vistos frequentemente nas cabanas, subindo pelo sapê ou no teto ou ao longo das paredes de junco.

Eis a descrição de um sacrifício aos mortos, feito por um nativo.

Quando se quer oferecer um sacrifício, pega-se um pedaço de tecido ou um pouco de milho, ou não importa que alimento, ou até mesmo preparar cerveja e leva-se para a mata sagrada para dá-los às divindades (ou seja, aos ancestrais). Outras vezes, se coloca sobre os túmulos pedaços

de pederneiras, presas de elefantes, dentes de hipopótamos. Tudo isso fica lá e apodrece.

Ontem e antes de ontem, era o que se fazia. Eu também fui lá, na mata e, então, ***isso saiu****. Era uma serpente, era o pai de Makoundjou, o mestre da floresta. Cara de elefante. As mulheres fugiram apavoradas. E, no entanto, ele veio simplesmente agradecer. Ele não veio nos morder. Ele agradeceu, dizendo: "Obrigado, obrigado. Vocês estão aqui, meus filhos! Vocês vieram me cobrir com presentes e me trazer comida! Muito bem!..." Era uma enorme víbora, tão grossa quanto a minha perna, até aqui (ele mostrou o tornozelo). Ela veio até mim e ficou bem tranquila, sem me morder. Eu também, eu a vi. Ela disse: "Obrigado. Você também está aqui, meu neto!"*

Mas, eu perguntei a Nkolélé, o que você conta é uma imagem ou um fato?

É um fato, com toda a certeza! São grandes verdades.[516]

O Sr. Junod não acredita, no entanto, como acontecia com Speckmann, que essas serpentes sejam os próprios ancestrais. Escreve ele, um pouco mais à frente:

Parece, algumas vezes, que as serpentes sejam confundidas com os próprios deuses. De fato, a religião dos Ba-rongas reserva um grande lugar às serpentes. A grande víbora que apareceu para Nkolélé estava, aos seus olhos, em relação íntima com seu ancestral reverenciado, pois ele diz: "Esse animal era Mombo-Wandlopfou!"

Será que precisamos tirar as mesmas conclusões que Speckmann e reconhecer que a grande víbora e o ancestral, em

virtude de uma participação (o Sr. Junod diz relação) íntima, formam um só e mesmo indivíduo?

O Sr. Junod prossegue:

> *Por outro lado, existem lindas serpentezinhas azuis ou verdes __ aliás, perfeitamente inofensivas __ que deslizam frequentemente pelas cabanas dos nativos e com as quais "toma-se muito cuidado para não lhes fazer mal". Elas vêm "dos deuses", como é a convicção de todos e são deixadas às vezes semanas deslizando pelo sapê das cabanas sem serem tocadas.*

Acontece, às vezes __ Spoon me disse __ que um indivíduo, mais livre de preconceitos que os outros, se canse dessa visita pouco tranqüilizadora e prenda a serpente com um bastão, a jogue para fora e a mate, lhe dizendo: "Bem! Já tivemos o bastante de você." Esta é uma maneira bem cavalheiresca de tratar a divindade.

> *Este último detalhe é significativo e nos prova que não se poderia racionalmente "identificar" as serpentes enviadas pelos deuses com os próprios deuses, nem afirmar que os negros acreditam em uma metempsicose regular. Que os répteis da mata sagrada e as serpentezinhas azuis sejam vistas como "encarnações temporárias" dos* ***chikouenbo****, é provável... Eles nunca pensaram em adorar uma serpente.*[517]

É possível concordar sem dificuldade com o Sr. Junod que os Ba-rongas não acreditam na metempsicose e que eles não são adoradores de serpentes. Mas é de se perguntar se o indivíduo "mais livre de preconceitos que os outros", que mata uma dessas serpentes, não sofreu a influência dos brancos e se este caso isolado basta para contrabalançar a crença comum __ de acordo com o próprio

testemunho do Sr. Junod __ de que as serpentes estão “em relação íntima” com os ancestrais, ou seja, elas são os próprios ancestrais. O Sr. Junod admite que elas são “encarnações temporárias”. Esta é uma concepção que nos é mais fácil penetrar. Mas o conjunto dos fatos nos inclina a pensar, como Speckmann, que se trata realmente de uma dupla existência e de uma bilocação. Os nativos a sentem real, sem representá-la nitidamente e não percebem as dificuldades que ela levanta.

Escreve Casalis:

> *Os Cafres Zulus imaginam que seus ancestrais os visitam geralmente sob a forma de serpentes... Isso não os impede de se dirigirem aos espíritos de seus ancestrais de uma maneira direta e de reconhecer que eles podem existir em outro lugar sob a forma de um réptil.*[518]

Na África oriental, entre os Akambas,

> *Uma píton que entre em uma aldeia não é morta. Leva-se leite para ela, pois ela é considerada de bom agouro e favorecedora da multiplicação do rebanho. Esta crença é partilhada por muitas tribos bantas... Segundo alguns Akambas, os* ***aimu*** *ou espíritos (****spirits****) de parentes mortos, às vezes elegem como domicílio uma píton ou uma* ***mamba*** *verde e, por esta razão, estas serpentes não são mortas quando encontradas nos limites das aldeias... Mas, uma píton encontrada na floresta é morta sem hesitação. Nem todas as pítons são habitadas por mortos, mas somente aquelas que, ao entrarem nas aldeias, mostram que, indubitavelmente, possuem um interesse particular por elas.*[519]

O Sr. Lindblom diria também, como o Sr. Junod, que são

“encarnações temporárias” dos mortos.

> *Não parece que os nativos pensem que os mortos (**spirits**) habitem de uma maneira permanente esses animais; os mortos os utilizam como meio de fazer uma visita aos seus parentes vivos.*
>
> *Um gato selvagem vinha à noite, de tempos em tempos, perto da missão em Mulango e se tinha o hábito de lhe jogar um pouco de comida. As pessoas diziam que ele era um de seus parentes mortos e até mesmo o chamavam pelo seu nome...*
>
> *Quando um animal selvagem se afasta muito de seus hábitos para se aproximar sem medo dos seres humanos, pensa-se que ele deve ter uma razão especial para isso. Ele não pode ser um animal comum... Não se pode confundir esses animais com os animais totêmicos... que não são vistos como encarnações dos ancestrais.*[520]

Para a mentalidade primitiva, com efeito, nós já vimos isto[521], todo animal que se comporta de uma maneira insólita não é um animal puro, não é semelhante aos outros, ele é também um ser humano. É preciso acrescentar também que, esse ser humano, uma hora é um vivo e outra hora ele é um morto. A bilocação parece tão natural num caso como no outro. Esta também é mais uma prova __ se houvesse necessidade disto __ de que a vida dos mortos é uma continuação da vida dos vivos.

Entre os Tongas,

> *quando os mortos (**spirits**) retornam ao mundo dos vivos, eles assumem formas não humanas. Eles visitam seus antigos lares sob a forma de serpentes, leões, leopardos,*

*crocodilos ou outros animais e, por meio dessas transmigrações, eles dizem o que desejam dos vivos ou realizam suas vinganças. Se, poucos dias após o enterro de uma pessoa, uma serpente é vista na cabana, seus próximos não duvidam de que foi o parente defunto que voltou sob esta forma. Eles, de forma alguma, se preocupam com isto e ela é deixada, pelo contrário, ir e vir, como quando ele fazia quando morava nessa casa... Se um desses animais __ habitado naquele momento por um espírito (ou seja, que é tido como o próprio morto) __ fosse morto, por acidente ou voluntariamente, haveria lamentações e discussões. Seria um crime grave... Um dia, encontrando um desses animais, eu peguei um bastão e prontamente o matei. Uma mulher que estava lá me jogou um olhar carregado de reprovações e disse: "**Wabaya chiwanda**! (Você matou um espírito!)". (Um pouco acima o autor diz que **chiwanda** significa também "cadáver"). Ela queria dizer, eu creio, não que eu tivesse matado o próprio espírito, mas que eu havia tornado impossível para ele visitar seu lar, ao matar a forma que ele utilizava.*[522]

À luz do que foi dito, as reprovações desta mulher se esclarecem. O *chiwanda* é o próprio morto, que aparece sob a forma de uma serpente e forma um ser único com ela. Ao matar a serpente, o Sr. Mac Alpine matou o morto, exatamente como, ao ferir um tigre, o caçador fere a pessoa que o tigre é o duplo. Matar um morto não é, de forma alguma, absurdo para os nativos, que acreditam que a vida no outro mundo continua esta aqui. Lá se come, se bebe, tem-se calor e frio e se morre também. Não confundamos a sobrevida, universalmente admitida pelos primitivos, com a imortalidade, da

qual eles não fazem nenhuma ideia.

Para concluir o assunto dessas representações dos Bantos no tocante à individualidade dos mortos, eu não poderia fazer melhor do que citar as reflexões do Sr. E. W. Smiths.

> *Falamos de nossos mortos queridos como se eles estivessem no céu e, ao mesmo tempo, muitos de nós pensam neles como estando perto de nós. Algumas pessoas entre nós se prendem à ideia de que eles estão no cemitério, dormindo seu último sono. Da mesma forma, o africano dirá, quase por unanimidade, que os mortos foram para uma grande aldeia subterrânea, onde tudo é puro, onde eles cultivam os campos e fazem abundantes colheitas. Eles dirão que os mortos partiram para algum lugar distante à leste ou ao norte, que eles estão na floresta que rodeia seu lar terrestre, que eles estão na casa habitada pelos vivos, que eles erram sob a forma de animais terrestres. Por fim, eles dirão que os mortos estão na tumba, que é a casa do morto. Se acrescentarmos que a maior parte dos Bantos, senão todos, acredita que os mortos, em sua maioria, tornam a nascer de novo, teremos uma ideia do que algumas pessoas chamam de confusão de pensamento que caracteriza os Bantos. Outros, com talvez tanta razão quanto, olharão isto como sutileza metafísica.*[523]

Esta interessante observação, feita por um homem que realizou um estudo aprofundado do pensamento dos Bantos, mostra o quanto estamos ainda longes de ter penetrado todos os seus meandros. Talvez a tarefa se torne um pouco menos difícil se tomarmos como princípio diretor de nossas pesquisas que a Lei de Participação rege, em sua mente, este conjunto de representações e que, aos seus olhos, a individualidade se concilia sem dificuldades com a multipresença.

***

Capítulo XI

A condição dos mortos e seu fim.

I

Índice

Os mortos vivem. Em toda parte os primitivos estão convencidos disto e seus atos provam a força desta crença. Mas, no que consiste esta vida dos mortos? Nisto, suas representações são vagas, confusas e, às vezes, contraditórias. Há poucos observadores que não lamentam não terem podido tirar isto às claras.

Nas ilhas do Estreito de Torres, por exemplo,

> *foi extremamente difícil e, de fato, praticamente impossível, obter informações precisas sobre as crenças concernentes aos mortos (**spirits**). Não há dúvida de que a alma (**soul**) ou espírito (**ghost**) (**mari,** na língua nativa) de uma pessoa (homem, mulher ou criança) deixa o corpo no momento do óbito, mas não se afasta muito do cadáver durante vários dias... Acredita-se que os mortos vão para Kibu, uma ilha desconhecida do oeste. No entanto, eles retornam e erram à noite pelos arredores. A palavra **mari** quer dizer "espírito" (**ghost**) ou "alma" (**soul**) de uma pessoa após a morte e ela quer dizer também sombra, reflexo. O Sr. Ray entende **markai** como derivada de **mari-kai**, espírito-pessoa e é como que um sinônimo de **mari**, mas empregada para designar o espírito de um morto, muito mais do que um espírito desencarnado. Ele chama a atenção sobre o ponto*

*que, até que **mari** se torne **markai**, ele é totalmente intangível.*[524]

Logo veremos, analisando contos populares, que *mari* e *markai* designam praticamente os mortos.

Na Nova Pomerânia, no dizer de Parkinson, "a alma de uma pessoa chega, após sua morte, a um lugar chamado Mlol. Sobre a vida que ela leva ali (ou seja, no interior da terra), os Sulkas só possuem representações vagas e obscuras"[525]. De acordo com o Sr. Elsdon Best,

> *os Maoris conhecem um, dois e até mesmo três mundos dos mortos (**spirits**): no céu, sob a terra e longe, no oeste... Os mitos são difíceis de serem conciliados sobre este ponto... Numa ocasião uma pessoa me explicou como os espíritos dos mortos descem para o mundo subterrâneo, mas me dizendo que eles moram no décimo céu.*[526]

> *No que diz respeito ao estado da alma dos mortos, só encontramos entre os Dayaks representações e lendas totalmente obscuras, vagas e, o que é pior, muito diferentes e contraditórias entre elas. A maior parte concorda, grosso modo, nos seguintes pontos: assim que a pessoa morre, seu **liau** começa a viver (ou seja, o próprio indivíduo na condição de morto). Sua existência é mais como a de uma sombra. Ela vai então, em seguida, para o Lewuliau, ou mundo dos mortos (**Geister**), mas ela não ocupa ainda ali um lugar seu, que lhe pertença. Ela volta frequentemente para a terra, erra pelas florestas etc. e vigia a tumba e o caixão onde repousa seu corpo etc.*[527]

O Sr. Hutton diz, com relação aos Semas Nagas:

*Suas ideias sobre o que acontece à alma (**soul**) __ ou seja, ao morto __ quando ela deixa definitivamente seu lar terrestre, não são muito coerentes. Os mortos vão para o oeste __ ou para o leste __, entram em borboletas ou outros insetos (crença muito difundida entre os Nagas). Mas a teoria mais comum e a mais conhecida __ que eles podem, no entanto, sustentar sem deixar de acreditar em uma das duas outras, ou até mesmo nas duas __ é que as almas vão para as colinas dos mortos e de lá passam para outro mundo, às vezes representado como celeste, mas, na maioria das vezes, como subterrâneo, onde elas continuam a viver quase como durante sua existência terrestre.*[528]

Bem longe dali, entre os Esquimós do cobre, um bom observador escreve a mesma coisa:

Mesmo que a crença em uma existência após a morte seja universal entre os nativos, a ideia que eles possuem sobre isto é muito vaga e mal definida... A toda questão direta sobre a sorte do indivíduo após a morte, eles respondem invariavelmente: "Eu não sei". Às vezes, pressionado um pouco mais, um nativo dirá: "Talvez ele ainda esteja vivo em algum outro lugar. Não sabemos nada". Uma mulher me disse que os mortos vão algumas vezes para a lua...[529]

Devemos nos espantar com estas obscuridades e contradições? No que diz respeito à ação que os mortos exercem sobre os vivos e reciprocamente, às representações, mesmo sendo muito emocionais, não faltam nitidez. Os mortos vivem e de seu bem-estar depende a felicidade ou o infortúnio dos seus que ainda estão sobre a terra. Eles são os verdadeiros proprietários do solo; eles vigiam seus direitos

sobre o que lhes pertencem; eles querem ser honrados, alimentados etc. Sobre todos estes pontos, de uma importância vital para ele, o primitivo não tem nenhuma dúvida. Ele não imagina que se possa pensar de forma diferente do que a tradição lhe impõe. Os céticos são raros nessas sociedades e os incrédulos são mais raros ainda. Mas, como eles representam a própria condição dos mortos, abstração feita de suas relações com os vivos? É muito difícil saber isto. O primitivo não tem razão para se preocupar com isto. Ele se contenta com as crenças mais vagas. Por exemplo, onde se encontra o lar dos mortos?

> *Os Bantos não têm nenhum desejo de abordar a questão. Mas eles são uma gente polida. Se você insistir, é provável que eles sejam mais polidos do que sinceros... Quando você coloca questões deste tipo, digamos, somente "para conversar". De uma maneira geral, pelo que eu pude descobrir, eles representam o mundo "de baixo", como o "de cima".*[530]

Outros acreditam indiferentemente em alto e em baixo. A contradição não os perturba.

> *De acordo com os Bergdamaras, os mortos moram em pequenas cabanas no céu. Um velho, com uma inteligência muito acima da média dos outros, me declarou que esses pequenos lares dos falecidos são as tumbas às quais são dadas formas redondas e se enchem de terra e pedras. Como eu lhe fiz a observação de que as casas dos mortos estão no céu e que essas tumbas que continham seus ossos estão na terra e eu lhe perguntei como conciliar estas duas afirmações, ele me respondeu: "Você separa muito isto em seus pensamentos.*

*Para nós, tudo isto coincide (**zusammenfällt**).*

Este é o ponto sensível. É muito difícil tocá-lo mais corretamente do que este velho Bergdamara.

Uma característica, no entanto, é muito constante: o mundo dos mortos é o contraponto exato do mundo dos vivos. Tudo lá está ao inverso.

> *No mundo de baixo, as condições são, sob todos os pontos de vista, opostas a este mundo. Lá, por exemplo, o sol e a lua viajam do oeste para o leste, mesmo que sejam os mesmos astros que iluminam nosso mundo.*[531]

Tudo lá é feito ao contrário.

> *Quando os mortos descem a escada, é a cabeça que vai primeiro... Eles vão ao mercado, mas de noite. Suas assembléias e, de uma maneira geral, todas as suas atividades, são noturnas. De dia, eles dormem. De noite, eles correm de um lado para o outro; de preferência nas primeiras fazes da lua.*[532]

Na ilha Aua (Pacífico), "As canoas do mundo dos mortos (*spirit world*) flutuam por debaixo da superfície da água, com a quilha para cima, acima das aldeias dos mortos e a tripulação fica sentada com a cabeça para baixo nas canoas"[533]. "Eles falam a mesma língua dos vivos, mas as palavras têm o sentido oposto: branco quer dizer negro, negro branco etc."[534]. "No mundo das almas, elas falam a mesma língua que falavam na terra, somente que cada palavra tem o sentido contrário àquele que tinha. Por exemplo, doce quer dizer amargo e amargo que dizer doce. Ficar de pé quer dizer ficar deitado etc."[535]

Esta crença não é menos difundida no resto do mundo do que

na Indonésia. Ela explica, em parte, porque os primitivos, quase em todo lugar, têm tanto medo de se encontrar do lado de fora quando faz noite fechada. Eles até consentem em sair algumas vezes, mas levando fogo. Eles não temem tanto os animais ferozes que poderiam atacá-los, mas muito mais os mortos que eles poderiam encontrar. Pois, para os mortos, nossa noite é dia. Assim que a aurora surge, o perigo passou. Os mortos, por sua vez, foram dormir.

II

Índice

No entanto, dir-se-á, a condição do morto não ser sem nenhum interesse para o primitivo. Por mais preocupado com as relações atuais com eles, ele não se perguntará também, pelo menos em certos momentos, no que ele próprio se tornará na outra vida, onde ele ficará, em que companhia, o que ele fará, o que há de se temer ou esperar no além, para onde um feiticeiro pode despachá-lo a qualquer momento? Ele se coloca, com efeito, questões a este respeito. Mas não são aquelas que, aos nossos olhos, teriam maior importância. Para nós, o problema do destino individual domina os outros. “No que eu me tornarei? Serei salvou ou condenado pela eternidade?” As pessoas das sociedades primitivas ignoram esta ansiedade. Pois, para elas, não há destino individual nem na eternidade. No mundo dos mortos, como no dos vivos, o ser verdadeiro é o grupo, o clã ou o *Sippe*. O que chamamos de indivíduos são seus “membros”, no sentido próprio da palavra. A morte não muda nada a uma solidariedade social que apresenta um caráter quase orgânico.

O indivíduo não tem, portanto, que se perguntar no que ele se tornará no outro mundo. Ele já o sabe. O clã existe lá em baixo como

aqui. Dizer que a pessoa morre é dizer que ela vai tomar seu lugar, de acordo com sua posição, entre os membros mortos de seu grupo. A ideia de uma punição ou de uma recompensa pela conduta que ela teve em sua vida não lhe vem à mente.

> *Após a morte, os espíritos (**ghosts**) dos homens e das mulheres (os mortos dos dois sexos, diríamos) retornam cada um ao seu clã. Os espíritos das mulheres casadas retornam para sua casa de origem e não para o clã de seus maridos.*[536]

> *Nos primeiros tempos das missões cristãs, fez-se uma tentativa para enterrar os convertidos nos cemitérios das igrejas, a fim de distingui-los dos pagãos, fazendo-lhes os funerais religiosos de acordo com o costume cristão e para não mais relacioná-los com os costumes pagãos e com o lugar onde os pagãos colocavam seus mortos. Um pequeno número de cristãos consentiu nisso e deixou que se enterrassem seus mortos nos cemitérios das igrejas. Mas, depois de algum tempo, os membros dos clãs dos mortos pediram permissão para retirar todos os seus mortos do sexo masculino e transportaram seus corpos para seu próprio cemitério.*[537]

Eles não podiam suportar a ideia de uma separação que quebrava a unidade do clã.

Se o pensamento da vida futura inquieta o primitivo é quando ele se pergunta como será recebido lá embaixo. O clã é __ de acordo com a feliz expressão dos Srs. Smith e Dale __ uma sociedade natural de ajuda mútua, que compreende ao mesmo tempo os membros vivos e os mortos. Todo vivo tem, portanto, deveres para com uns e outros. O que acontecerá, quando ele morrer, se ele não cumpriu com suas obrigações? Que acolhida ele receberá? E se o

clã, no outro mundo, se recusar a recebê-lo? Este pensamento é horrível. Ser assim excluído por seu grupo, após a morte, é, para o primitivo o que mais se aproxima do que nós chamamos de condenação.

Podemos ver aqui uma das razões __ e não a menor __ que fazem com que, em tantas sociedades, a maior das infelicidades é não ter filhos. Primeiramente, sem dúvida, o indivíduo precisa deles para si próprio, na outra vida. Mas, além disso, os membros mortos do clã não podem passar sem cultos, oferendas e sacrifícios e apenas seus descendentes podem assegurá-los disso. Ninguém mais está qualificado para isso e nem se preocuparia com isso. O primeiro dever de um membro do clã __ desde que ele esteja integrado a ele diretamente através da iniciação __ é, portanto, ter um ou vários filhos homens que deverão, depois dele, cuidar da satisfação dos membros mortos. É por isso que o casamento é tão frequentemente o término natural e como que o coroamento da iniciação. Se o homem não tem uma posteridade masculina, péssimo para ele nesta vida e, sobretudo, péssimo para ele na outra vida!

Nas ilhas Fiji,

> *os homens que tiveram a má sorte de não ter tido filhos eram extremamente infelizes. Eles temiam encontrar, uma vez mortos, em presença dos ancestrais de sua raça, furiosos contra o miserável que não soube deixar uma descendência para continuar o culto familiar. A esterilidade das mulheres era uma causa frequente de pedidos de divórcio. Considerava-se a lei inglesa, que não a levava em conta para tal, como dura e inaceitável.*[538]

Ela impedia, com efeito, cumprir o dever que vinha antes de todos os outros.

Se não se puder ter filhos com uma mulher, é absolutamente indispensável conseguir uma outra. Geralmente, a própria mulher estéril compreende a situação. É ela que levará ao seu marido uma segunda esposa e na qual vê menos uma rival e muito mais a mãe das crianças que seu marido não pode prescindir. Entre os Ababuas,

> *é interessante notar que a esterilidade não é um motivo de repúdio. Se, depois de alguns anos, a Ababua percebe que não deu filhos ao seu marido, ela irá procurar seus irmãos e intercederá para que lhe seja entregue sua irmã mais nova, a fim de que ela venha viver com ela e trate de substituí-la em seu papel de mãe de família. Se esta, um dia, der à luz uma criança, a irmã mais velha irá até seu marido e lhe dirá: "Veja este filho! É como se eu mesma o tivesse lhe dado".*[539]

Para os Achantis, a extinção do clã é a pior calamidade.

> *Não apenas os seres humanos são divididos em clãs exogâmicos e de acordo com o* ***ntoro****, mas, no mundo dos espíritos, os mortos (****ghosts****) continuam a se interessar unicamente pelos membros da sociedade humana que eram do seu clã na terra. Somente a estes eles podem fazer o bem e somente destes eles podem receber benefícios. Eu creio também que se pode dizer que a única esperança que os habitantes do mundo gelado dos mortos têm de se reencarnar na "quente terra banhada de sol" é de renascer no* ***abusua*** *(e talvez também no* ***ntoro****) do qual eles eram membros enquanto vivos. A extinção de seu clã significaria, portanto, para eles, a perda de toda esperança em retornar para este mundo.*[540]

A acolhida feita a um morto no outro mundo pela gente de seu grupo não depende somente da descendência que ele deixa. Muitos

outros elementos intervêm; em particular a posição que ele ocupava enquanto vivo, a maneira como ele terminou (por uma boa ou uma má morte) e as honras fúnebres que lhe foram prestadas. Se seu corpo não foi objeto das cerimônias rituais, se ele não foi enterrado, afundado ou queimado etc. como convém, vão lhe dar as costas. Ele será desprezado, insultado e, talvez, excluído de seu grupo e caçado. Mais um motivo e não menos premente que o primeiro, para se preocupar antes de tudo em deixar filhos homens. De acordo com os Battaks,

> *os **begu** (os mortos) vivem em sociedades divididas em famílias e tribos. Para chegar até os **begu** de sua parentela, o morto deve ter sido enterrado junto aos seus parentes mortos... Quanto mais um homem deixou posteridade na terra, mais ele é considerado no mundo dos mortos... Os homens sem filhos ocupam, com os escravos, o último grau na escala. É por isso que é terrível para um Battak não ter filhos.*[541]

O mesmo acontece entre os Bantos.

> *Para os Banyankoles, a mais importante razão para desejar um filho era que este tinha o dever de celebrar os ritos funerários após a morte de seu pai, de tal sorte que o morto (**ghost**) pudesse encontrar sua situação normal no outro mundo. Se a pessoa não tomasse este cuidado, o pobre morto era desprezado pelos membros defuntos de seu clã e os outros mortos não lhe dariam nenhuma atenção.*[542]

Na África ocidental, no baixo Níger,

> *os ritos de sepultamento são, em geral, diferentes, de acordo com o fato de o morto ter deixado ou não filhos. Em um certo número de casos, pessoas sem filhos são enterradas*

com as mesmas cerimônias que aquelas que deixaram descendentes, sejam elas homens ou mulheres. Mas a regra é que o homem ou a mulher sem posteridade não sejam melhor tratados do que a criança, que é simplesmente jogada na floresta.[543]

Pior ainda para o morto é ser mantido afastado pelos outros. "Ser forçado a morar sozinho no mundo dos mortos, eis o pavor supremo. 'Morra e não encontre os outros mortos!', esta é uma maldição sinistra. Outra fórmula de maldição: 'Que você não encontre abrigo entre os mortos!'"[544]

A preocupação de não ficar separado dos seus no outro mundo e o sentimento vivo da solidariedade entre eles no além, são expressos nitidamente nas **Relations de la Nouvelle-France**, com a convicção ingênua de que a outra vida é uma simples continuação desta.

Um velho capitão nativo sempre atacava o cristianismo... Sua mulher morreu cristã. Seu marido, que a amava muito, não acreditou poder melhor expressar sua afeição à defunta do que se fazer cristão como ela... Ele toma a resolução de se juntar a ela o mais cedo possível e vai visitar seu túmulo a oito quilômetros daqui. Ele nos esconde seus projetos e pede seu batismo com muita insistência. Um teste de dois anos bastou para lhe conceder este bem... Ele me pergunta uma vez se não era permitido aos cristãos que estavam cansados da vida se estrangular, para ir mais cedo para o mundo das almas bem-aventuradas... Ele foi batizado, por fim. Na noite seguinte, ele se enforcou no próprio lugar onde se deitava costumeiramente.[545]

Ao se fazer cristã, sua mulher havia se separado de seu grupo no outro mundo. Ele não podia suportar a ideia de que ela estava só.

Outra história do mesmo gênero:

> *No ano passado, eu batizei uma jovem das mais consideráveis de Tsonnontouën, que morreu um dia após seu batismo. A mãe não podia se consolar desta perda, pois nossos bárbaros amam extraordinariamente seus filhos e, como eu tratei de consolar sua dor descrevendo a felicidade infinita que sua filha gozava no céu, ela me disse, muito ingenuamente: "Você não a conheceu. Aqui, ela era poderosa e comandava mais de vinte escravos, que ainda estão comigo. Ela não sabia o que era ir até à floresta buscar lenha, ou ao rio para buscar água. Ela não se dava nenhum trabalho de cuidar da casa. Porém, eu não duvido que, estando afastada agora de nossa família no Paraíso, ela não tenha dificuldade em se acostumar a isto, pois ela será obrigada a fazer ela mesma sua comida, ir à floresta buscar lenha e água; fazer tudo com suas próprias mãos para conseguir o que beber e o que comer. Na verdade, não seria ela digna de compaixão e não haveria ninguém que pudesse servi-la no além? Você vê aqui uma das minhas escravas que está doente. Eu te peço que a instrua e a coloque no caminho do céu, a fim de que ela não se afaste e permaneça com minha filha, para aliviá-la dos cuidados domésticos.*[546]

Conta a mesma coisa o padre Hennepin:

> *Um dia, uma jovem, estando morta após ter sido batizada, sua mãe vê um de seus escravos a ponto de morrer e me diz: "Minha filha está no mundo dos mortos, entre os*

franceses, sozinha, sem parentes, sem amigos e é primavera. É preciso que ela semeie trigo da Índia e abóboras. Batize meu escravo, a fim de que ele vá também para o mundo dos franceses, onde ele servirá minha filha".[547]

O que mais repugna os nativos no batismo, repetem frequentemente os padres jesuítas, é que ele os separa para sempre dos seus após sua morte. Eles ficam perdidos uns dos outros e o clã fica mutilado. Por outro lado, quando eles vão para o mundo nativo dos mortos, eles sabem o que os espera. Eles ali levarão a mesma vida que levavam na terra. Mas, no céu dos franceses, em seu Paraíso, qual será a vida do nativo isolado?

Essa pobre gente tem a maior dificuldade do mundo para compreender a ideia de Céu. Você verá que eles desistem do Céu, quando lhes é dito que lá não haverá campos de plantio e nem trigo, que não haverá cultivo e nem pesca e que também não se casa. Um deles nos disse, um dia, que achava ruim não trabalhar no Céu, que não era bom ser ocioso e que, por isso, ele não desejava ir para lá.[548]

Pretextos nunca lhes faltam para evitar o batismo que os enviará para lá. Eles não querem este "passaporte para o céu".

Uns dizem que não veem como, tendo tão más pernas, eles possam fazer uma viagem tão grande para chegar até o céu. Outros dizem que, tendo medo de cair de tão alto, não conseguem imaginar se ficarão lá muito tempo sem cair. Você encontrará aqueles que veem dificuldade em não haver tabaco lá e dizem que não podem passar sem ele.[549]

Por fim, a história seguinte mostra a força da necessidade que sentem os nativos de se juntarem aos seus na outra vida.

Quando eu morava com eles, um casal, cuja cabana era vizinha à minha, perdeu uma criança de quatro anos. Eles ficaram tão aflitos com a morte desta criança e praticaram com tanto rigor todos os costumes do luto, tanto chorando quanto se aplicando ferimentos, que o pai acabou morrendo. Mas, o que mais me espantou foi que a mulher, que até então estivera inconsolável, nem bem seu marido expirou e ela enxugou suas lágrimas e pareceu, de alguma forma, consolada e resignada com esta dupla perda.

Como eu não sabia de que maneira explicar uma mudança assim, eu esperei uma oportunidade favorável para lhe perguntar a razão disso e lhe disse ao mesmo tempo que eu tinha pensado que a perda de seu marido, longe de moderar sua dor, a aumentaria grandemente.

Ela me respondeu que, como a criança que ela tinha perdio era muito jovem para poder prover sua subsistência no mundo dos espíritos, ela e seu marido temiam que sua situação não fosse das mais felizes. Como o pai da criança, que a amava tão ternamente quanto ela e que era um bom caçador, havia partido para o mesmo mundo, dali por diante ela ficou tranquila com sua sorte e ela não tinha, por consequência, nenhuma razão para verter lágrimas, já que seu filho deveria ser feliz sob a proteção de um pai que a amava e que só lhe restava o desejo de se juntar a eles.[550]

III

Índice

No outro mundo, o morto vive com os membros falecidos de seu grupo. Mas, ele não deixa de se interessar por aqueles que ainda

estão na terra. Eles não o ignoram e se comportam de acordo. Quando se trata de atos importantes da vida, preocupa-se com o que os mortos pensarão. Assim, com alguns Bantos da África oriental,

> *quando um homem tem um irmão mais novo, este não se casa antes que seu irmão mais velho tenha se casado. Mesmo quando este está morto, é seu nome que é dado primeiro à jovem mulher de seu irmão mais novo; somente assim ela pode se tornar a mulher do irmão mais novo. Acredita-se que, se o irmão mais velho vê que o outro se casa, enquanto ele morreu celibatário, ele ficaria tão irritado quanto ficaria se isto tivesse acontecido enquanto ele estava vivo.*[551]

Da mesma forma, entre os Dschaggas,

> *quando um adulto morre celibatário, procura-se uma mulher para lhe dar como esposa no mundo dos mortos. Seu pai vai procurar um homem cuja filha também morreu sem se casar e lhe diz: "Dê sua filha morta para meu filho morto, que está sozinho!..." Fazem-se os sacrifícios de costume. Um homem pobre só paga o dote habitual simbolicamente; ele leva ao pai da jovem um pedaço de madeira, ao invés da cerveja e das cabras tradicionais. Após esse casamento do morto com a morta, o pai da jovem diz: "Agora é preciso que eu ajude minha filha a encher sua despensa". Ele traz todo tipo de alimento, em pequenas porções, àqueles que serão, dali por diante, os sogros de sua filha e que se alimentam disso.*
>
> *Entre as pessoas ricas, acontece também de um pai se casar realmente com uma mulher para seu filho morto celibatário. As núpcias são celebradas como de costume, sem*

que nada indique que se preocupem com o morto. Mas a nova esposa é chamada de mulher dele. Se o pai se chama Muro e o filho morto Nsau, ela é chamada de mulher do Nsau e seus filhos, os filhos do Nsau.

O primeiro filho homem recebe o nome do pai vivo, como se este fosse seu avô e a primeira filha recebe o nome de sua mãe, como se esta fosse sua avó; conforme, assim, com o costume de dar aos primeiros nascidos os nomes de seus avós e nunca o de seus pais.[552]

Este último detalhe é significativo. Se é dado à criança o nome de seu pai vivo isto significa que este não é, na realidade, seu pai, mas seu avô, pois o pai verdadeiro é o morto, com quem sua mãe está casada. A paternidade fisiológica, que, aos nossos olhos, é a verdadeira, cede passagem aqui para a paternidade mística, cuja importância é superior aos olhos dos nativos. Para o bem-estar e a consideração do homem adulto que teve a infelicidade de morrer celibatário e, por consequência, sem filhos aptos a celebrar os sacrifícios necessários aos mortos, o casamento *post mortem* é a salvação. Ao desposar uma mulher para ele, seu pai lhe provê os filhos que ele não pode dispensar. Quando estes nascerem, eles serão, portanto, os netos do marido efetivo de sua mãe. Desta forma, o morto terá filhos.

Lembremo-nos aqui que, em muitas sociedades __ e, em particular, em numerosas tribos bantas __ a primeira mulher de um homem não é escolhida por ele; é seu pai, em acordo com o grupo familiar, que a designa a ele. Em seguida, se ele tiver recursos, ele poderá se casar com uma ou mesmo várias outras de seu gosto.

O pai do rapaz, que teme as histórias e os processos (pois o adultério, sendo um atentado à propriedade, é punido

como o roubo, por danos materiais), faz o possível para casá-lo dos dezoito aos vinte anos. Ele lhe escolhe uma mulher e ela é, de acordo com a expressão dos Basotos, a "mulher de seu pai". Mais tarde, se ele tiver recursos, ele se casará com outra de sua escolha.[553]

O primeiro casamento é uma transação, não diretamente entre os cônjuges, mas entre as duas famílias. Escreve o mesmo missionário: "A moça pertence agora à família de seu marido (que a trocou por algumas cabeças de gado), pois, de acordo com a expressão dos Basotos __ e isto é muito importante __ é o pai do rapaz que se casa com ela"[554].

O fato relatado pelo Sr. Gutmann parece, assim, menos surpreendente. O que o pai faz pelo seu filho morto corresponde exatamente ao que teria feito se este filho estivesse vivo. Constatamos aqui, mais uma vez, a que ponto a vida dos mortos se mistura com a dos vivos e como o indivíduo, esteja ele vivo ou morto, é sempre representado em função do grupo do qual ele é membro.

IV

Índice

No que se tornam os mortos no longo prazo? Quando não mais lhes são levadas oferendas, quando os anos que passam apagaram pouco a pouco sua lembrança, sua individualidade é preservada? E, por quanto tempo?

Se fosse o caso de almas puramente espirituais, elas seriam imortais, por consequência. Mas, nas sociedades primitivas, que ignoram este tipo de almas, não encontramos em nenhum lugar a crença na imortalidade. Em toda parte acredita-se em uma sobrevida.

Em nenhum lugar ela é imaginada sem fim. Perham observou isto entre os Dayaks de Sarawak.

> *A vida futura de seus espíritos não vai até o infinito, não vai até a imortalidade. A morte é, mais uma vez, o destino inevitável. Alguns Dayks dizem que eles têm que morrer três vezes; outros, sete vezes. Mas todos concordam em pensar que, após terem degenerado por essas mortes sucessivas, eles acabam por serem aniquilados de fato, seja pela reabsorção pelo ar e o nevoeiro, seja se dissolvendo em certas plantas da floresta que não possuem nome conhecido. Talvez lhes falte a capacidade intelectual necessária para imaginar um estado sem fim da vida real?*[555]

Os mortos, com efeito, para a quase totalidade dos primitivos, não são nem "espíritos" nem "almas", mas seres semelhantes aos vivos; diminuídos, no entanto e caídos, em determinados aspectos, embora poderosos e temíveis em outros. Não se pode, em geral, vê-los e nem tocá-los e, quando eles aparecem, eles têm mais aspecto de fantasmas ou sombras do que de seres reais. Eles possuem, no entanto, um corpo semelhante ao nosso, mesmo que sem consistência ou espessura. Eles vão à caça e à pesca e até mesmo cultivam seus campos. Eles comem, bebem, se casam etc. Enfim, é verdade, literalmente, que a outra vida é o prolongamento desta sobre a terra, mas em um outro plano. Nela, a pessoa encontra uma situação social correspondente ao seu nível nesta vida. Lá, ela fica também fisicamente semelhante a ela mesma.

Esta é a crença que os Lenguas, por exemplo, expuseram ao Sr. Grubb, nos seguintes termos:

> *Os **aphangak**, ou almas das pessoas mortas, só*

continuam no mundo das sombras sua vida presente, com exceção, naturalmente, que lá eles estão desencarnados. (Ou seja, eles não têm mais seu corpo terrestre, mas eles têm um outro, como veremos em seguida.)

De fato, as almas dos defuntos, no estado etéreo, correspondem exatamente, quanto à forma e às características distintivas, aos corpos que eles deixaram. Uma pessoa grande, uma pequena, continuam grande e pequena como "espíritos". Uma pessoa disforme continua disforme... O "espírito" de uma criancinha continua criança e não cresce e, por isso, não se tem medo dele.[556]

O Sr. Grubb diz "almas" e "espíritos" e nós falamos, mais propriamente, "os mortos"; é uma questão de vocabulário. Mas, em sua própria opinião, o exterior dessas almas ou espíritos é o mais semelhante possível ao exterior dos vivos. Ele acrescenta, um pouco mais além: "Um nativo acha que é possível reconhecerr um *aphangak* porque este conserva o exterior que ele tinha quando vivo".

Por causa disso, o primitivo, em geral, não quer ouvir falar em amputação. Ele às vezes consentirá, mesmo com ansiedade, em receber os cuidados do médico branco. Ele repelirá energicamente os cuidados do cirurgião, pois toda mutilação sofrida nesta vida reaparecerá no corpo do morto. Portanto, ele tem um interesse capital em se apresentar no além sem uma mutilação física e, sobretudo, com todos os seus membros.

Um dia, um Maori teve o braço cruelmente esmagado. Ele foi levado ao hospital mais próximo, mas se recusou se deixar amputar, se seu pai não consentisse nisso. O velho bom-homem, consultado, entrou com uma fúria apavorante,

dizendo que seu filho precisaria de seu braço no outro mundo e que mais valia para ele morrer, contanto que ele o conservasse, pois ele não poderia lhe ser enviado quando ele não estivesse mais ali.[557]

Observações deste tipo são inumeráveis. Eis somente mais uma.

*Em Uganda, a ideia de passar para o mundo invisível dos mortos (**ghosts**) com um membro a menos, ou mutilado de alguma maneira, era terrível para o pensamento dos nativos e os tornavam muito desejosos em conservar os seus membros o máximo possível. Na guerra, os homens preferiam morrer com um membro esmagado a serem amputados e terem a vida salva.*[558]

E, mais além:

*Há somente poucos anos que as amputações se tornaram possíveis. Os nativos imaginavam que a perda de um membro implicava na mesma perda para o "espírito" (**ghost**) e que uma mutilação deste tipo os impedia de se juntarem, uma vez mortos, aos membros de seu clã.*

Nada podia lhes parecer mais apavorante, como vimos há pouco.

Essa crença tornava ainda mais terrível a pena da mutilação, frequentemente infligida para diversos crimes; por exemplo, para o roubo e o adultério. Se uma pessoa tinha a mão cortada, sabia-se que era um ladrão. Um olho vazado designava um adultério, enquanto que a perda de uma orelha era a marca de uma desobediência obstinada. Essas

mutilações causavam, a esses infelizes, aborrecimento e sofrimento nesta vida, onde elas lhes tiravam toda chance de sucesso e as faziam cair para uma situação social muito baixa. No outro mundo, elas as afastavam da sociedade dos seus. Essas crenças eram um obstáculo às operações cirúrgicas. As pessoas preferiam morrer com um membro intacto a viver perdendo-o.[559]

Geralmente, as mesmas ideias prevalecem, não somente para as mutilações, mas para as marcas corporais, quaisquer que elas sejam.

Em Assam,

*entre os Tangkhuls do norte, os mais pobres de todos e a única tribo Naga de Manipur que pratica a tatuagem, me disseram que estas tinham por objetivo permitir às mulheres reconhecerem seus maridos no outro mundo. Encontra-se a mesma crença entre os Daflas... No céu Mao há uma seção especial para aqueles que tiveram as orelhas dilaceradas enquanto vivos e os Tangkhuls fazem um ferimento na cabeça do cadáver, a fim de que o morto, ao chegar lá embaixo, possa ser recebido como um guerreiro. Sem nenhuma dúvida, o "espírito" (**ghost**) recebe todas essas marcas e se poderia encontrar, nas crenças escatológicas, a explicação de outros casos de mutilação praticada nos vivos.*[560]

V

Índice

O morto, que pode assim ser estropiado, mutilado, tatuado, não escapa também do desgaste fatal que o tempo produz, cedo ou tarde, nos vivos. Sua vida é muito semelhante à dos mortais para não

ter o mesmo fim. Ele também, em geral, acaba por morrer.

No entanto, o primitivo não tem uma ideia clara dessa analogia que se faz sentir em suas representações e, aliás, mesmo neste mundo, a morte nem sempre é concebida por ele como necessária. Em muitas sociedades, nenhuma morte é "natural".

Mas, admite-se em quase toda parte __ exceto em casos de reencarnação, que pode ser periódica __ que os mortos acabam por desaparecer definitivamente. Na Austrália, em N. W. C. Queensland,

> *a ideia que o nativo tem da sobrevida __ pelo menos na tribo Boulia __ é extremamente obscura e ela não implica em que essa sobrevida seja longa. Eles imaginam vagamente o cadáver 'ficando mais velho e desaparecendo', quando se deixa de levar alimentos e tabaco para o túmulo.*[561]

Também no distrito vizinho de Cloncurry,

> *após o enterro, ao cair da noite, acende-se um fogo a alguma distância da tumba e um pouco de carne etc. é presa suspensa em uma árvore vizinha. Repete-se isso nas três ou quatro noites seguintes e, ocasionalmente, de tempos em tempos, nos primeiros meses após o óbito, até que se acredite que o morto "ficou mais velho e foi embora". Parece que sua imagem se apaga muito rapidamente e, assim, deixa-se de representá-lo como vivo.*[562]

Entre os Arandas e os Loritjas, enquanto a família se lamenta o morto (*Geist*) se aproxima e fale com ela.

> *"Porque choram? Estou vivo. Eu me vou, mas é por pouco tempo. Logo retornarei para junto de vocês. Tenham paciência e me esperem". Após a cerimônia mortuária, ele se vai rumo ao norte e chega à beira do mar... Depois de alguns*

meses ele retorna em uma grande nuvem negra e entra, por um tempo suficientemente longo em seu filho, para ajudá-lo, ou, de acordo com o caso, em seu neto, para ajudar em seu crescimento. Quando ele sai da criança, ele diz aos seus próximos: "Fiquem aqui! Eu não voltarei mais". Ele retorna para a ilha dos mortos e chora muito, porque não reverá mais os seus... Por fim, ele é destruído por uma descarga de relâmpago. Desta vez sua existência chegou ao fim.[563]

O morto manteve, portanto, sua individualidade, mesmo durante um tipo de reencarnação temporária, que breve veremos outros exemplos. Por fim, no entanto, ele desaparece para sempre.

Na Melanésia, Codrington relata a história de um homem que desceu para o mundo dos mortos __ em Panoï __ e que quer levar sua mulher.

*Ela diz a ele que isso era impossível e lhe dá um bracelete de conchas, para que ele se lembre dela. Então ele a toma pela mão e começa a arrastá-la. A mão se solta e o corpo da mulher cai em pedaços... Com efeito... os mortos (**ghosts**) têm mais corpo e substância quando estão em Panoï, do que quando aparecem neste mundo; caso contrário, o homem não teria conseguido pegar sua mulher pela mão. Quando um morto "retorna", o que percebemos é apenas um **tagangiu**; alguma coisa semelhante a uma sombra, circunscrita por um contorno. Mas o "espírito" (ou seja, o morto) em Panoï __ que o **tagangiu** é, provavelmente, por sua vez, um "espírito" (ghost) __ tem um **tarapei**; um corpo, dotado não apenas de forma e cor, mas de uma certa consistência.*[564]

Esta passagem abre visões interessantes sobre a maneira como alguns melanésios representam os mortos. Ela confirma expressamente que estes possuem corpos e não são, portanto, puros espíritos ou simples sombras. Ela mostra também que a bilocação parece tão natural no caso dos mortos quanto no dos vivos. Quando um morto "retorna" e se mostra para os vivos, é geralmente sob a forma de um animal. Nós vimos muitos exemplos disto e precisamente na Melanésia. Mas ele pode também aparecer em sua forma humana e quando esta imagem, este duplo, impressiona os olhos dos vivos, o morto continua em Panoï. A aparição (o duplo) e o próprio morto são um só.

De acordo com esses melanésios,

> *a vida dos mortos (ghostly life) é semelhante a dos vivos, mas é mais pálida e não é eterna. Os* ***mere akao*** *logo se transformam em ninhos de formigas brancas, que, por sua vez, são comidos pelos mortos (****ghosts****) ainda robustos. Assim, um homem em vida diz para seu filho que é um preguiçoso: "Quando eu morrer, eu terei ninhos de cupins para comer. Mas você, o que terá?" Os* ***lio'a****, mortos poderosos, duram mais tempo que os outros, mas, por fim, eles se transformam também em ninhos de cupins.*[565]

Nas Novas Hébridas, próximo de Sommerville,

> *a alma (****soul****) morre três vezes no Hades. Ela se torna cada vez mais etérea e, por fim, ela desaparece completamente. No primeiro período, logo após esta vida, ela mora numa região subterrânea onde ainda tem uma existência semicorpórea; uma região para onde os homens sagrados vão frequentemente e que conhecem muito bem. De lá, os mortos*

governam os assuntos da terra... A alma goza dessa existência por trinta anos, depois vem a segunda morte e assim sucessivamente... Em Fate a alma morre seis vezes. Por fim, ela se volatiza completamente.[566]

Entre os Dayaks do sul de Bornéo, encontra-se ao mesmo tempo a crença na morte dos mortos e em sua reencarnação.

Na opinião unânime das pessoas, tudo se passa no ***Lewuliau*** *__ ou seja, no mundo das almas mortas __ quase como no nosso mundo. Casa-se, planta-se arroz, morre-se. Mas, nesse mundo, não se morre uma vez, mas sete vezes! Após o que, retorna-se para o mundo dos vivos para uma reencarnação, morre-se nele novamente etc.*[567]

Os Ainos, do Japão, têm uma curiosa crença. Segundo eles, "os mortos olham as pessoas que ainda não atravessaram o rio da morte como 'espíritos' (*ghosts*) e consideram que as pessoas naturais e reais são eles. Eles pensam de nós o que pensamos deles"[568]. Eu citei em **Les Fonctions Mentales** uma passagem do Sr. De Groot que menciona uma representação análoga na China.

O mesmo acontece na África, em algumas tribos bantas. Entre os Wakondes, "morre-se também no mundo subterrâneo __ pelo que eu vejo nas notas do missionário Jauer __ e lá, quando alguém morre, isto é para ele o fim definitivo"[569]. Dentre as imprecações citadas pelo Sr. Gutmann, encontra-se esta: "Que você morra também no mundo dos mortos (*Geister*)!"[570] Casalis havia recolhido algo semelhante entre os Bassoutos. "Uma horrível imprecação que se ouve muito frequentemente escapar de seus lábios: 'Que você morra também entre os mortos ou no mundo dos mortos!'"[571] Por fim, entre os Akambas, "os *aimu* (mortos) são considerados como

submetidos à condição dos mortais. Aqueles que existiram por um certo tempo desaparecem e são substituídos por outros, que sofrem, por sua vez, a mesma sorte"[572]. Sem estender mais esta enumeração de fatos, podemos admitir, eu penso, que a crença na morte dos mortos é praticamente universal. Dada a ideia que se faz comumente, pelos primitivos, da maneira de existir dos mortos, estes só podem acabar como os vivos.

Os mortos poderão, portanto, também serem mortos. Por exemplo, em um conto popular recolhido nas ilhas do Estreito de Torres, uma moça, Uga, perseguida por seu irmão, ouve dizer que um rapaz, um estrangeiro chamado Tabepa, havia chegado a Pulu e fica sabendo em qual lugar ele havia ficado. Porém, Tabepa era um morto (*spirit*) vindo de Kibu, a ilha onde moram os falecidos. Ela vai encontrá-lo. Eles vão para Pulu e ele se casa com ela... Após o casal ter ficado algum tempo em Kibu, torna-se evidente que Uga iria ter uma criança. Seu irmão, Dagi, que havia encontrado suas pegadas, arma um complô para matar Tabepa quando ele vier a Mabuiag com sua mulher. (Eis então um morto, que se casou com uma moça viva e que vai ter com ela um filho.)

> *Os **markai** (mortos) chegam a Mabuiag e, dentre eles, está Uga e seu elegante marido. Dão a eles boa acolhida. Quando todo mundo está sentado confortavelmente e conversando sem desconfiança, subitamente Dagi golpeia Tabepa bem no rosto. No mesmo instante, todos os homens de Mabuiag se levantam e matam todos os **markai**, que fogem a nado rumo a Kibu (sua terra de origem), sob a forma de botos e peixes.*
>
> *No mês seguinte, todos esses **markai** retornam para se vingar, armados com trombas-d'água. Ao vê-los se*

*aproximando, os homens de Mabuiag começam a se sentir mal, por causa do estado de guerra que haveria doravante entre eles e os mortos (**spirits**). Ao chegarem, os **markai** devastam a ilha com suas trombas d'água e a tempestade leva para Kibu os homens, as casas, as canoas, os cães e também Uga, como pedaços de papel. Uga era agora um **markai** e ela viveu em Kibu com Tabepa.*[573]

Histórias deste tipo abundam. Em uma batalha, "um homem de Mabuiag atira em um rapaz na floresta e o mata. Atirando em seguida, através de uma folhagem, ele atinge um *mari* (morto) no olho e o mata. Ele corta as duas cabeças... e leva na mão a cabeça longa e estreita do morto"[574]. Esta história, diz o Dr. Haddon, me disseram que era verídica, mas não me explicaram o episódio do *mari*. Parece que, com efeito, para os nativos, a coisa é óbvia. Nada impede que um *mari* (morto) seja morto por uma flecha que entra em seus olhos. Os mortos que lutam com os vivos correm os mesmos perigos que eles. Eles podem receber os mesmos ferimentos fatais.

Por fim, entre os Kais, na Nova Guiné, conta-se a história de Goloto, a rã, que é um "espírito" (um morto).

Goloto chama outros espíritos, que executam com ele um assalto a uma árvore, onde estavam refugiadas duas mulheres. Um deles se sentou no chão, outro subiu em seus ombros e assim por diante, até que eles conseguiram atingir o topo da palmeira. Nesse momento, as duas mulheres recorreram aos seus porretes. Os mortos se afastaram para evitar os golpes e toda a coluna se desmoronou. Nessa queda, um morto foi esmagado e morreu… O dia surge e surpreende os mortos. As mulheres desceram então da árvore e chamaram os outros moradores da aldeia, que logo chegaram com tochas

*e madeira e puseram fogo na palmeira. Todos os mortos (**Geister**) que estavam escondidos no oco da árvore foram assim mortos e queimados e tiveram que servir de alimento para as pessoas.*[575]

Mortos, assados e comidos; esses mortos são tratados precisamente como teriam sido, em tais circunstâncias, pessoas vivas, de carne e osso.

***

Capítulo XII

A reencarnação.

I

Índice

A vida do outro mundo não termina, necessariamente, como a nossa. Há mortos que não morrem. Uma reencarnação periódica satisfaz seu desejo de retornar para este mundo. Em um grande número de sociedades, as crianças que vem ao mundo já viveram anteriormente e mais de uma vez. Elas nascem para morrer e morrem para renascer, após um intervalo mais ou menos longo. Ao longo dessas passagens sucessivas através da morte, no que se torna sua individualidade? Aqui também, nos encontramos diante de representações que nos parecem obscuras, vagas e até mesmo contraditórias. A mente dos primitivos segue por caminhos que temos muita dificuldade em seguir.

Estudaremos os fatos relativos à reencarnação, de preferência entre os Esquimós do Delta do Mackenzie e entre aqueles dos arredores do Estreito de Bering. Graças a Stefánsson e a Nelson,

dispomos de uma descrição detalhada e tão precisa quanto a natureza dessas representações permite.

Stefánsson observou mais de uma vez __ não sem surpresa __ que os pais de uma menininha suportavam sem se incomodarem todos os seus caprichos, mesmo os mais extravagantes. Eles não ralhavam com ela e muito menos a corrigiam.

> *Eu observei também que, desde que eu os conhecia, Mamayauk (a mãe), ao falar com Noashak (a filhinha insuportável) a chamava sempre de "mãe". É um pouco estranho, se pararmos para pensar, que uma mulher de vinte e cinco anos chame de "mãe" uma menininha de oito anos... Um dia, outra família esquimó veio nos fazer uma visita e, coisa muito extraordinária, a mulher dessa família, ao falar com Noashak, a chama de "mãe" também. Com minha curiosidade atiçada desta maneira, eu perguntei: "Porque vocês duas, mulheres feitas, chamam esta criança de mãe?" "Simplesmente porque ela é nossa mãe!", me responderam. Uma resposta que, naquele momento, me pareceu mais incompreensível que o próprio problema. Eu percebi, no entanto, que eu estava na pista de alguma coisa muito interessante. As duas mulheres eram, justamente, muito comunicativas e logo minhas questões fizeram aparecer os fatos que forneceram a explicação lógica que darei. Ela mostra não apenas porque essas mulheres chamavam de "mãe" a pequena Noashak, mas também porque razão não se podia proibi-la de nada, sob qualquer pretexto e nem puni-la.*
>
> *Quando um esquimó do Mackenzie morre... após a cerimônia fúnebre __ que acontece quatro dias após o óbito, se for um homem e cinco dias, se for uma mulher __ o*

*“espírito” (**spirit**) é levado a deixar a casa e ir para o túmulo, onde fica com o corpo, esperando que uma criança nasça na comunidade.*

*Quando uma criança nasce, ela vem ao mundo com uma alma (**nappan**) dela. Mas ela é tão inexperiente, tola e fraca quanto uma criança. É, portanto, evidente que o bebê precisa de uma “alma” mais experiente e mais sábia do que a sua, que pense por ela e que cuide dela. É por isso que a mãe, assim que ela pode, após o nascimento de sua criança, pronuncia uma fórmula mágica a fim de trazer do túmulo a alma do morto que lá espera e que vai se tornar a alma guardiã do recém-nascido, seu **atka**. Suponhamos que o nome desse morto seja John.*

A alma de John não se limita a ensinar a criança a falar. Quando ela sabe fazê-lo, não é a alma inata da criança que conversa com você, é a alma de John. A criança, por consequência, fala com a sabedoria que John acumulou ao longo de sua vida, sem contar com a sabedoria mais elevada que advém da morte. Evidentemente, portanto, a criança é a pessoa mais sábia da família ou da comunidade e é preciso escutar suas opiniões, por consequência. O que ela diz, o que ela faz pode parecer a você inepto, mas isso é só aparência. Na realidade, a sabedoria da criança ultrapassa sua compreensão.

Não se deve, portanto, jamais contrariá-la. Irritada, a alma guardiã poderia abandoná-la. Então, ela morreria, ou corcunda etc. A opinião pública seria muito severa para com os pais que recusassem alguma coisa ao seu filho ou que o punissem.

*Na medida em que a criança cresce, a alma com a qual ela nasceu (**nappan**) adquire pouco a pouco força, experiência e sabedoria, de sorte que, aos dez ou doze anos, ela está suficientemente capaz de cuidar da criança e ela começa a fazê-lo. Nessa idade, o interesse em agradar sua alma guardiã (**atka**) se torna, portanto, menos vital e, por consequência, começa-se a recusar certas coisas às crianças e a puni-las...* [576]

Se você vê uma pessoa que tem pernas arqueadas ou é corcunda, ou que tem grandes orelhas, dir-se-á dela: "Isso foi porque seus pais lhe proibiram coisas quando ela era pequena e ofenderam sua alma guardiã".[577]

Charlevoix diz a mesma coisa, com relação ao nome: "Para alguns povos, somos colocados no lugar de alguém que já se foi. Acontece algumas vezes de uma criança ser chamada de avô por alguém que poderia ser o seu"[578].

Como vimos acima, o *atka* e o nome são um único e mesmo ser. Lembremos a definição de Rasmussem: "O ser humano é composto de corpo, alma e o nome (*atka*)". Nós agora o compreendemos melhor, depois que sabemos mais precisamente o que é o *atka*: a alma guardiã, o gênio tutelar da criança, ou seja, o ancestral reencarnado nela. Acontece às vezes de o nome ser mal dado; em outros termos, que se engane sobre a reencarnação e se percebe isso através do estado da criança. Diz ainda Stefánsson:

Um menininho nasceu naquela casa pouco antes da morte de seu tio. Após a morte deste, o bebê ficou muito agitado e só se aquietou quando recebeu o nome do tio. Ele lhe foi dado como segundo nome e isso logo o acalmou. Era

para ter esse nome que ele chorava. Antigamente, quando uma criança ficava muito agitada e chorava muito, chamava-se um doutor para descobrir de quem a criança queria ter o nome; quando ele era encontrado, a criança deixava de chorar. Interrogadas por mim, todas as pessoas da casa __ em número de três __ foram unânimes em dizer que, não apenas a criança queria o nome, mas que, "com toda certeza" o nome estava igualmente desejoso de entrar na criança. Eles parecem representar o nome como um ser.[579]

Não há dúvida quanto a isto. O nome do tio, aqui, é o próprio tio, ou, pelo menos, o que o observador chama de sua "alma". Desta forma também, uma criança é chamada Kêyûk, por causa de um certo Kêyûk. Existem várias pessoas chamadas assim. Aquela da qual a criança recebeu o nome é *oma atka*, o "nome" dessa criança, seu *atka*. As outras não são seu "nome" (*atka*), embora elas também se chamem "Kêyûk"[580].

Essas representações relativamente simples podem levar a complicações, que, aos nossos olhos, pareceriam indecifráveis.

Acontece, às vezes, que, entre uma morte e a seguinte, haja vários nascimentos. Cada recém-nascido pode receber __ e recebe, com efeito __ a alma do morto como guardião. Eu me vejo novamente em presença da obscuridade do pensamento dos Esquimós, pois eles parecem acreditar que em cada um dos recém-nascidos habite a alma do morto. Como a alma única de uma única pessoa pode, após sua morte, se tornar três almas, ou treze, habitando ao mesmo tempo três crianças, ou treze, isto é um problema metafísico da teologia esquimó. Eles não podem explicar o fato, mas eles sabem isso é assim.[581]

Não ficamos menos escandalizados do que o Sr. Stefánsson. Mas sabemos que a bilocação ou a multipresença não têm nada que espante a mentalidade primitiva. Ela se acomoda a isto como uma coisa muito simples e natural. Para nós, desde Platão, a participação é um problema metafísico. Para os Esquimós, podemos dizer que ela é óbvia.

Também pode acontecer o caso inverso. Várias mortes aconteceram no intervalo de dois nascimentos. O que será das "almas" de todos esses recém-mortos? Todas entrarão no recém-nascido. Foi o que aconteceu com a filhinha insuportável que é a mãe de sua mãe Mamayauk e também a mãe de outra mulher, Sanikpiak, que ela chama de sua filha (o que ela não faz com relação à sua própria mãe). Ela é a reencarnação destas duas pessoas, mortas justo antes de seu nascimento.

Eis as explicações disso, dadas por Mamayauk: "O nome é a mesma coisa que a alma (*nappan*) de um morto; uma outra palavra para a mesma coisa"[582]. *Atka* seria, portanto, para o morto, o que *nappan* é para o vivo. Quando uma criança nasce, ela tem um *nappan* dela. Quando ela recebe um ou vários nomes, os *nappatait* desses mortos vêm "viver com ela". A criança tem tantas almas que "vivem com ela" ou que a ajudam a viver, quantos nomes ela receba, mas nenhuma dessas almas é a sua, propriamente falando. Sua alma pessoal é aquela com a qual ela nasceu. Quando a Norasak atualmente viva __ chamemos Norasak II e aquela da qual ela recebe o nome de Norasak I __ morrer e seu "nome" passar para uma Norasak III, a alma (*nappan*) que irá para esta criança será, não o *nappan* de Norasak I, mas aquela com a qual Norasak II nasceu.

Mamayauk e Guninana (outra mulher da mesma tribo) estão de acordo sobre estes pontos. Elas não fazem nenhuma

ideia sobre o que se tornará a alma de Norasak I com a morte de Norasak II, nem muito menos com as duas outras almas __ Norasak II tem três nomes __ que "vivem com ela" atualmente. Por consequência, das quatro almas que Norasak II possui agora, uma só, a que é dela "desde sempre", sobreviverá à sua morte, quando seu nome será dado a uma criança.[583]

Segue-se daí, que não de uma reencarnação, no sentido pleno da palavra, que tratamos aqui. A criança que vem ao mundo não é realmente um morto que renasce. Ela tem o *nappan* dela. Somente depois de alguns dias é que lhe será dado o *atka* que cuidará dela, que assegurará seu crescimento e seus progressos. Este *atka* não se confunde com sua pessoa. Até um certo ponto, ele permanece distinto dela. "O *atka* está algumas vezes no interior da criança, algumas vezes perto dela e, às vezes, ele vai para bem longe. Quando seu *atka* se afasta de mais de uns dois metros, a criança se põe a chorar e só para quando ele volta"[584]. É reconhecível nesse *atka* um elemento da individualidade, que foi estudado acima sob os nomes de gênio tutelar, *iningukua*, *kra*, *ntoro*, *ngarong* etc., mesmo que se difira deles em alguns pontos.

Infelizmente é bem difícil para nós entendermos representações que implicam em um certo ser estar e não estar ao mesmo tempo em outro ser. Stefánsson observa:

*O que diz Mamayauk sobre a criança nascer com uma alma dela, por oposição às outras almas, que só "vivem com ela", é desmentido em parte pelo seguinte fato. Quando uma pessoa espirra, ela diz "**Uwaña kait kain**!" (Eu mesmo, venha aqui!). Se uma mãe emprega esta fórmula para seu bebê, ela diz "**Nogasak kait kain**! (Nogasak, venha aqui!) A Nogasak*

*que ela menciona não é o bebê Nogasak, mas a morta que tem este nome ou a alma desta morta. Mais tarde, quando Nogasak aprendeu a falar e ela própria pode pronunciar a fórmula, ela diz "**Uwaña kait kain**!" (Eu mesmo, venha aqui!). Mas, "eu mesmo" não é o sentido que nós lhe daríamos. Este "eu mesmo" é a Nogasak que está morta, ou sua "alma". Assim, o **atka** (o nome, a alma) da morta é "eu mesmo". Um pouco como nossos ancestrais tinham o hábito de dizer "meu espírito", "meu corpo", como se o espírito e o corpo não fossem **eu**, mas simplesmente um pertence do **eu**.*[585]

Esta passagem memorável não prova que Mamayauk se contradiz. Ela mostra que, entre o *atka* e o indivíduo, há outra coisa e mais do que uma associação, do que uma coabitação, por mais íntima que ela seja entendida. Trata-se de uma participação, de uma consubstancialidade, que, mesmo não sendo total, nem por isso é menos real.

Outros testemunhos __ menos detalhados, é verdade __ confirmam o que diz Stefánsson. "O Sr. Brower diz ter observado, sem ter jamais tentado explicar, que quase toda pessoa chama outra mais jovem de "pai" ou "mãe", sem levar em conta o sexo da criança"[586]. Trata-se dos Esquimós da Ponta Barrow.

O Sr. Rasmussen escreve, por seu lado:

*Originariamente, os Esquimós viam o nome como um tipo de alma (**soul**), a qual estava associada uma certa soma de vitalidade e qualidade. A pessoa que recebia o nome de um morto herdava as qualidades de seu "nome". Dizia-se que o morto não tinha paz e sua alma não podia retornar ao mundo dos mortos enquanto seu nome não fosse transferido... Após a morte do corpo, o "nome" escolhe como domicílio uma*

mulher que está prestar a dar a luz... Ele nasce com a criança... A criança chora ao vir ao mundo, porque ela quer ter seu nome.[587]

Bem longe dali, entre os Esquimós da Baía de Hudson, representações semelhantes foram observadas.

Oito dias após o nascimento, imposição do nome. Reunião supersticiosa para consultar o espírito que supostamente vive na criança. Se este espírito responde que aceita reviver nesta criança, ou seja, dirigi-la, protegê-la etc., a criança receberá seu nome. "O morto revive através de seu nome", é o que dizem os Esquimós. Para completar essa ilusão de sobrevida, a criança receberá o nome do morto, cantará o mesmo ***ayaya*** *e mais, receberá o mesmo nome de parentesco deste morto. Por exemplo, um menininho recebe o nome de sua avó, todos da família o chamam de mamãe e ele poderá usar roupas de mulher. Uma menininha recebe o nome de um homem e será chamada de pai, irmão, tio etc., conforme o caso. Isso, por toda sua vida...*

Essa sobrevida no nome impede os pais de corrigir as crianças. Eles acreditam faltar com o respeito com relação aos espíritos, de sorte que ***praticamente*** *a diferença entre a sobrevida através do nome e a verdadeira reencarnação das almas é quase nula, mesmo que o esquimó admita uma e rejeite a outra, em teoria...*

Tem-se o cuidado de dar nomes a todos os cãezinhos, com medo de que eles não morram...[588]

Entre os Esquimós do Labrador,

o bebê... percebe rapidamente seu poder e desenvolve o

hábito de falar com uma autoridade que não pode ser ignorada. Ele é tratado por seus pais com o maior respeito e seus menores desejos são satisfeitos.

*Esse costume de tratar uma criança com toda deferência devida a um adulto e de levar em conta muito respeitosamente sua vontade e opinião, provém talvez da ideia que os Esquimós possuem do homônimo (**at'itsi'ak**). A criança recebe o nome da última pessoa que morreu na aldeia. Pouco importando que o sexo seja diferente do seu...*[589]

No Kamtchatka, no século XVIII,

só se dava o nome à criança após um ou dois meses. Se a criança é muito agitada à noite, consulta-se um xamã e sempre se considera que isto é porque a criança não recebeu o nome devido e está atormentada por tal ou tal ancestral. Por causa disto, logo se muda o nome da criança. É dado a ela o nome de um de seus parenes mortos, que a mulher-xamã diz qual é.[590]

Entre os Chukchees, o nome da criança é encontrado por adivinhação.

A mãe, tendo à mão um objeto suspenso por um fio, enumera um por um os nomes de todos os parentes mortos e diz a cada nome: "Foi este que veio?" No momento em que o objeto se põe a oscilar, a escolha está feita. Então as pessoas dizem bem alto: "Fulano retornou para nós!"

Isto não é apenas um modo de dizer. Por exemplo, eu encontrei no rio Wolverine uma família de Chukchees das renas que, dois anos antes, havia perdido seu chefe, ternamente amado por seus filhos e sobrinhos. Pouco tempo

após, a mulher do filho mais velho deu à luz um menino, que recebeu o nome de seu avô. Ele era considerado como um tipo de reencarnação do morto e, por consequência, falava-se com ele como se ele fosse o chefe da casa. Um dia, como a filha mais nova do morto __ sua favorita, mas que, no entanto, tinha um caráter violento __ tinha se posto a insultar a irmã mais velha, a mãe diz: "Avisem o chefe da casa (ou seja, o menininho). Que ele trate de corrigi-la! Ela é sua filha favorita!"

Frequentemente o nome escolhido não convém à criança. Seu crescimento é difícil, ele é adoentado ou, como dizem os Chukchees, "ele tem os ossos pesados". Então, um xamã __ ou uma "pessoa que sabe" __ é chamado e procede à mudança do nome. Nos primeiros anos da criança, esta operação se repete às vezes cinco ou seis vezes.[591]

II

Índice

Fatos observados pelo Sr. Nelson entre os Esquimós do Estreito de Bering esclarecem um pouco a reencarnação que o Sr. Stefánsson estudou entre os Esquimós do Delta do Mackenzie.

A primeira criança que nasce na aldeia após a morte de uma pessoa recebe seu nome e deve representá-la nas festas que serão mais tarde dadas em sua honra. É assim que as coisas se passam, quando uma criança nasce na aldeia, entre o momento do óbito e a festa dos mortos, que se celebra em seguida. Se nenhum nascimento aconteceu, uma das pessoas que ajudaram a preparar o funeral do morto assume seu nome e abandona o seu para esta circunstância.

> *As "sombras" daqueles que morreram de morte natural vão para o mundo subterrâneo dos mortos. Para lá vão também as "sombras" de todos os animais mortos e cada espécie vive lá em uma aldeia dela. Nesse mundo subterrâneo, as sombras das pessoas dependem inteiramente das oferendas de alimentos, de água e de roupas que lhes fazem seus parentes nas festas dadas aos mortos. Mesmo as sombras que vivem no país da abundância (o país dos xamãs e das pessoas que pereceram de morte violenta e que vão para o céu) ficam mais felizes quando são lembradas nessas festas e lhes são oferecidos presentes.*[592]

Parece tratar-se aqui de reencarnação propriamente dita. As "sombras" (*shades*) dos mortos __ ou seja, os mortos __ ficam em sua casa subterrânea. Os vivos que possuem seu nome os representam. No entanto, há entre os mortos e seus "representantes" uma verdadeira participação, pelo fato de que estes possuem os "nomes" desses mortos.

Em longos intervalos celebra-se a grande festa dos mortos. Entre estas cerimônias, festas funerárias menos importantes acontecem. Quando se reuniu víveres em quantidade suficiente para a grande festa, convidam-se os mortos para assisti-la. Na pequena festa que precede imediatamente a grande, todos colocam seu poste de invocação diante do túmulo do parente que ele quer honrar. Este poste de invocação consiste em uma vara fina de madeira, de uns dois metros de comprimento, encimada por uma imagem pintada ou esculpida do animal totêmico do morto. Considera-se que este poste avisa o morto da festa que se aproxima. Para se informar os mortos com mais certeza, um canto de convite é executado na pequena festa dos mortos dada no ano anterior à grande festa. Acredita-se que os

mortos (*shades*) assistem a essas festas e, por consequência, eles ouvem este canto.

> *Quando uma dessas festas começa, através do canto de invocação em sua abertura, as sombras estão em seus túmulos. Elas saem deles para virem atém o* ***kashim*** *(casa dos homens). Lá elas se reúnem na cavidade da lareira, embaixo do piso. No momento certo, elas deixam este lugar e entram nos corpos de seus homônimos, que estão no* ***kashim****. Elas os possuem e se apropriam das oferendas de alimentos, de bebidas e de roupas que são feitas por seus homônimos em benefício dos mortos. É graças a essas oferendas que, acredita-se, as sombras recebem a revitalização necessária para mantê-las no mundo dos mortos.*[593]

Assim, nessas festas se estabelece, entre o morto e aquele que leva seu nome, uma participação, de tal forma que, o que é oferecido ao homônimo é, na realidade, recebido pelo morto. As roupas usadas pelo homônimo vestem, realmente, o morto. O alimento ingerido pelo homônimo lhe dá forças. O que o homônimo bebe o sacia.

Numa dessas festas,

> *dois homens homônimos receberam roupas completas, fuzis carregados, cargas de pólvora, cartucheiras cheias e outras coisas semelhantes. Após terem recebido estes presentes, os dois homens se puseram a dançar freneticamente, sacudindo seus fuzis e gritando, num paroxismo de excitação. Um deles gritou: "Você não acredita em mim! Você acha que estou mentindo! Mas eu protegerei a aldeia de todo perigo!" Ao mesmo tempo, ele descarregou o fuzil contra o teto. O outro homem, que também havia*

recebido um fuzil, deu o mesmo espetáculo.[594]

Possuídos pelos mortos, cujos nomes eles levavam e para quem iam as oferendas, eles não mais se distinguiam deles. Eles se sentiam capazes de assegurar aos vivos a proteção que estes esperam de seus mortos.

Com as oferendas feitas e os cantos concluídos, as "sombras" são reenviadas para seu lar habitual. Elas retornam para ele levando com elas a "essência" das roupas novas, pois se acredita que, quando se retira de seus homônimos suas velhas roupas e lhes são dadas novas, a "essência espiritual" destas vai para as "sombras". Esta crença está de acordo com o que se viu acima[595] com relação aos "duplos" dos objetos em geral e, especialmente, daqueles que são oferecidos aos mortos.

Uma história contada pelo Sr. Nelson mostra a que ponto a existência dos mortos é comparável a dos vivos e a vida do homônimo confundida com a do morto. A participação é tão íntima que o que acontece a um repercute no outro e, neste sentido, mesmo que distintos em aparência, os dois possuem, no entanto, uma só individualidade, exatamente como as representações que vimos em tantos exemplos, quando se tratava unicamente dos vivos (lobisomens, homens-leopardos, *tamaniu*, *bush-soul* etc.).

> *Uma moça que vivia numa aldeia do baixo Yukon caiu doente e morreu. Ela perdeu a consciência durante algum tempo e depois foi despertada por alguém que a sacudiu, dizendo: "Levante! Não durma! Você está morta!" Quando ela abriu os olhos, ela se viu deitada em seu caixão e a sombra de seu avô estava de pé perto dela. Ele lhe estendeu a mão para ajudá-la a sair do caixão. Ela viaja, passa pela aldeia das sombras dos cães e chega até a casa de seus avós,*

que lhe dão de comer e de beber.

Convidada, como seus avós, para a grande festa dos mortos, ela chega lá com eles… A festa acontece… Depois, as "sombras" saem do ***kashim*** *para esperar que seus nomes fossem chamados para a cerimônia das roupas novas usadas pelos seus homônimos.*

No momento em que as "sombras" da moça e de seus avós saem do ***kashim****, um velho a empurrou, o que a fez cair e desaparecer no corredor. Quando ela se recupera, ela olha para todos os lados e se vê só. Ela se levanta e se coloca na ponta do corredor de entrada, sob uma lâmpada que queimava lá e espera a saída das outras sombras, para se juntar aos seus companheiros. Ela espera lá até que todos os vivos saem, vestidos com suas belas roupas novas. Mas ela não vê nenhum dos mortos que a acompanhavam.*

Pouco depois, um velho com uma bengala entra mancando no corredor e, olhando para cima, ele viu a "sombra", de pé no canto, com os pés a mais de vinte e cinco centímetros acima do chão. Ele lhe perguntou se ela era uma pessoa viva ou uma "sombra". Mas ela não lhe respondeu e se precipitou para o interior do ***kashim****. Ele avisou os outros, que vieram. Alguns desceram a lâmpada e, com sua luz, a mulher foi reconhecida e se apressou para ir para a casa de seus pais.*

No primeiro momento em que as pessoas a viram, ela parecia exatamente igual, na forma e na aparência que tinha quando viva, mas, logo que ela chegou à casa de seu pai, suas cores desapareceram e ela se enrugou até só ter a pele e os ossos. Ela estava muito fraca para falar.

No dia seguinte, de manhãzinha, seu homônimo, uma mulher da mesma aldeia, morreu. Sua sombra foi para a aldeia dos mortos, para o lugar da moça. Esta, pouco a pouco recobrou suas forças e viveu numerosos anos.[596]

Assim, na grande festa dos mortos, à qual estes são formalmente convidados a tomar parte, eles se identificam de tal forma, num dado momento, com seus homônimos, que não se pode mais distinguir se são eles ou seus homônimos que estão em cena. Os próprios homônimos se sentem possuídos, a ponto de se considerarem realmente os mortos. No entanto, esta participação __ não menos real, embora menos completa em tempos comuns __ não impede que os mortos residam habitualmente em seu lar subterrâneo, para onde eles retornam quando a festa termina. Parece, portanto, que, para esses esquimós, os mortos estão ao mesmo tempo em seu mundo subterrâneo e misteriosamente unidos aos seus homônimos. Esta é uma bilocação análoga àquelas que já conhecemos, com a particularidade de que os indivíduos estão ao mesmo tempo presentes sob a terra e sobre a terra.

Não acontece o mesmo com os mortos mencionados por Stefánsson, de uma maneira tal que picou sua curiosidade? Aquela menininha que sua mãe chama de “mãe” e que é também a mãe de outra mulher, de uma família diferente, não é, com toda a força do termo, a reencarnação dessas duas mortas? Estas, no entanto, estão unidas a ela, presentes nela, ao redor dela, para instruí-la ou protegê-la. A importância de seu papel irá diminuindo, até o dia em que a menina se torna adulta e não terá mais necessidade delas. Então elas a deixarão. Não se pode pensar, mesmo que o Sr. Stefánsson não diga nada sobre isto, que os mortos que são o *atka* de vivos morem também em seu lar subterrâneo? Quando ele perguntou para suas

informantes no que se tornavam os *atka*, quando sua função protetora terminava, ele não obteve resposta. Mas, seu silêncio não prova que elas não tinham, talvez confusamente, esta ideia. A bilocação dos mortos, que estão ao mesmo tempo sob a terra e em seus homônimos, parece implícita nos esquimós do Mackenzie, não menos do que naqueles do Estreito de Bering, pelo conjunto de suas representações relativas ao "nome".

Como o Sr. Stefánsson destacou, essas crenças mostram porque não se deve jamais contrariar as crianças, proibi-las e nem puni-las. No entanto, esta atitude não é uma particularidade dos Esquimós. Ela é encontrada, pelo tanto que se sabe, em quase todos os "primitivos". Há poucos missionários que não ficaram escandalizados com a indulgência inesgotável dos nativos com relação às suas crianças. Eles relevam tudo. "Esses bárbaros não podem suportar que se castigue suas crianças, nem mesmo com palavras, não se podendo recusar nada a uma criança que chora"[597].

Na América do Sul, os Abipones

> *têm para com suas crianças o amor mais terno... É preciso, no entanto, censurá-los por isso, já que, quando as crianças são desobedientes ou fazem algum mal, eles não ousam ralhar com elas e muito menos corrigi-las*[598].

Entre os Dayaks, do sul de Bornéo, um homem faz mau negócio ao corrigir uma de suas crianças. A mãe, ultrajada, o deixa e vai embora para a casa de sua família, que toma o partido dela. Ela só retorna se ele pagar uma multa ou uma indenização[599]. Por fim, na África austral, entre os Ba-ilas,

> *não se deve ser severo com as crianças, por mais malvadas que elas sejam. As crianças são preciosas aos olhos*

dos nativos e estes estão permanentemente assombrados pela ideia de que a criança, se não for tratada como convém, pode decidir retornar ao mundo dos espíritos, de onde veio.[600]

Sem insistir muito em um fato bem conhecido, eu destaco que os Srs. Smith e Dale explicam isso como o Sr. Stefánsson. O medo de ver a criança decidir retornar ao mundo dos espíritos (ou seja, provavelmente, dos mortos), não difere muito do medo de descontentar o *atka*, o nome, ou seja, o espírito ou o morto que é a "alma guardiã" da criança. Não é permitido, sem grande temeridade, pensar que, em toda parte onde não se ousa ralhar nem corrigir as crianças, obedece-se a representações mais ou menos semelhantes a estas?

Se for isto, destrinchamos também um pouco melhor o que se passa na mente dos nativos, quando eles procuram impedir a "alma" da criancinha de se afastar e trazê-la de volta quando ela partiu. Esta é, como se sabe, uma das razões alegadas para explicar certas práticas ligadas ao resguardo. Assim, entre os Tamis, na Nova Guiné,

a mãe deve prestar muita atenção para não perder a "alma" de seu filho. Ela não deve sair, pois a alma da criança a segue e se alguma coisa a assustar violentamente, ela pode se perder de sua mãe. Mesmo no interior de casa, a mãe não deve jogar nada fora, pois poderia jogar junto a alma da criança. Quando esta chora sem parar, é sinal de que sua alma está perdida. Neste caso, é preciso procurá-la.[601]

Numa aldeia Dimuga (Nova Guiné inglesa), onde nenhum branco ainda tinha sido visto, o Sr. Saville passou uma péssima noite.

O que piorou ainda mais as coisas foram os gritos incessantes, durante a noite toda, de uma criancinha, em uma das casas habitadas pelas mulheres, bem perto de nós. Eu soube que a mãe não quis deixar a criança dormir, pelo tempo que eu estive lá, pois ela tinha medo de que acontecesse alguma coisa ruim ao ***iau*** *(ou "alma") da criança, se este deixasse seu corpo durante o sono.*[602]

Em fatos deste tipo __ extremamente comuns __ o termo "alma", tão equivocado e tão sedutor, designa, sem dúvida, tanto o que os Esquimós chamam de *nappan*, a "alma" própria da criança, quanto o que eles chamam de *atka*, ou seja, o ancestral ou o morto recente que, mesmo habitando o mundo dos mortos, vive na criança. Provavelmente, é deste que se trata geralmente. Eu tentei mostrar acima[603] que a criança não faz parte imediatamente do grupo social. Ela só pertence a ele, inicialmente, de forma indireta, por intermédio de um ancestral presente nela, até que a iniciação a integre a ele e a faça um "membro" do clã ou da *Sippe*, no sentido pleno da palavra. Estas representações parecem ligadas intimamente àquelas que eu analisei entre os Esquimós.

III

Índice

Entre os Bantos, o "nome" desempenha um papel análogo àquele que vimos entre os Esquimós.

*Há, entre os Ba-ilas, diferentes tipos de nomes. O nome de nascença (****birth name****) é aquele que é dado à criança logo após ela vir ao mundo, quando, com a ajuda do adivinho, se assegurou de qual ancestral ela é a reencarnação... Este nome é* ***tonda*** *(tabu). Ele não deve ser empregado levianamente e,*

mesmo o indivíduo o mantendo por toda a vida, é rigorosamente ***tonda*** *para ele pronunciá-lo... Dá-se então outro nome para a criança, para o uso cotidiano.* [604]

A razão deste tabu, dizem os Srs. Smith e Dale, é que, ao se pronunciar um nome, pode-se atrair uma desgraça para esta pessoa, ou para você mesmo. É a mesma espécie de sentimento que impede as pessoas de falarem de um morto quando atravessam um cemitério à meia-noite.

De acordo com os Ba-ilas,

os mortos reencarnam tão bem em animais quanto em pessoas e tanto em um só quanto em vários ao mesmo tempo. Às vezes, eles escolhem antes de morrer, no que eles vão reencarnar. Coisa curiosa, somente os animais perigosos são objeto dessa escolha: leão, leopardo, hiena, cão selvagem, elefante, uma certa serpente e o fabuloso monstro chamado Itoshi. Algumas vezes, uma pessoa quer se tornar ao mesmo tempo os quatro ou cinco primeiros destes animais. Um doutor lhe propicia os encantamentos necessários...

Dois pontos devem ser observados. A pessoa não entra em um animal já existente. Ela "se torna" um animal. Este, não nasce; ele sai simplesmente de um verme. O "espírito" (ghost) da pessoa já partiu para o leste e o animal fixou residência perto do túmulo. Enquanto o leão ou a hiena (que a pessoa se transformou) ronda pelos arredores, as pessoas continuam a trazer suas oferendas para sua tumba. E o fato dela ter se transformado em um leão não é obstáculo para sua reencarnação.

O velho chefe Sezongo, de Manzela, é um exemplo disto. Algum tempo após sua morte, visitamos seu túmulo e vimos

pessoas limpando a cabana onde ele foi sepultado. Havia uma tartaruga na cabana e fomos informados de que era Sezongo. As pessoas tinham raspado um pouco de terra da tumba e descoberto um caco de vasilha, que afastaram e descobriram o orifício de um caniço. Foi por este orifício, disseram, que a tartaruga chegou. Seu pensamento, na realidade, era de que um verme tinha subido pelo caniço e se transformado em tartaruga. Soubemos, em seguida, que dois leõezinhos tinham aparecido na cabana e foi aceito como um fato que Sezongo havia se tornado dois leões. Por volta de um ano mais tarde, um grupo de leões __ em número de dez ou doze __ apareceu de noite e fez tremer a terra com seus rugidos. Isto provocou uma forte impressão nas pessoas. Elas disseram que esses leões tinham vindo de longe saudar os dois leões que eram Sezongo.

Algum tempo após, o filho de Sezongo teve um filho e eles tiveram a prova de o velho chefe havia retornado à terra.

Surge a questão ao europeu (ela não vem à mente do nativo): "Onde está Sezongo?" No túmulo, onde lhe prestam um culto cotidiano? Na tartaruga? Nos leões? Ou na criança que corre pela aldeia? Parece que há nos nativos uma curiosa confusão de pensamento ou uma concepção "bipartida" ou "tripartida" da alma... Que relação existe entre o leão que é Sezongo e a criança na aldeia, que também é Sezongo?

*Alguns responderiam que o leão é a alma exterior (**bush soul**) da criança e que a relação entre eles é tão estreita que o bem-estar de um depende do outro. Mas os Ba-ilas não possuem este tipo de crença. E veremos também que a criança tem um gênio tutelar que parece inicialmente quase um quarto*

Sezongo e que, em todo caso, não são os leões.

Para a tribo, o leão é mais ou menos sacrossanto. Eles não o matarão se puderem evitar e procurarão impedir um europeu de fazê-lo. No entanto, se ele comer uma pessoa, eles jogam fora seus escrúpulos. Que ele seja dez vezes seu chefe, eles não vão se deixar devorar por ele![605]

Porque a questão que intriga o europeu não vem à mente do nativo? Como ele não se pergunta quem é realmente Sezongo? A tartaruga, os leõezinhos, o menininho ou o morto no túmulo? Os capítulos precedentes fornecem a chave, parece, deste enigma. Os Srs. Smith e Dale observaram um caso muito nítido de multipresença. Um mesmo indivíduo, aos olhos dos Ba-ilas, pode estar, no mesmo instante, em diversos lugares, sob formas diferentes. Isto é um fato da experiência. Sezongo está, ao mesmo tempo, em seu túmulo, no leão (ou leões), na tartaruga e em seu neto. Ele *é* mesmo estes leões e esta criança. A coisa é óbvia e não precisa de explicação. Ela só é um mistério para mentes como as nossas.

Em qual momento e como o morto se reencarna em um ser humano?

Uns dizem que é quando se menciona seu nome na cerimônia divinatória que a criança se torna fulano de tal, ou melhor, que fulano de tal se torna a criança... Mas, muitas vezes eu ouvi pessoas dizerem: "Eu sou meu avô. Eu entrei no ventre de minha mãe para nascer". Neste caso, o "espírito" entra no embrião, seja na concepção, seja um pouco mais tarde. Se houvesse unanimidade sobre este ponto, isto nos ajudaria a determinar o que são suas ideias com relação à alma. Se o "espírito" só chega na cerimônia do nome, então,

até este momento, a criança não tem alma, ou ela tem uma alma secundária, nutriz e o espírito que chega em seguida é que é alma racional? Qual é o parentesco entre o espírito do ancestral e o corpo? O espírito vive nele simplesmente como um hóspede ou é ele que faz o corpo viver, que o faz cumprir suas funções? A todas estas questões os nativos não podem dar respostas.[606]

Como eles poderiam dar, se os próprios termos em que são colocadas jamais se apresentam às suas mentes? Eles não sabem o que dizer. Deixemos esta pesquisa, que não levaria a nada e tentemos reconhecer as participações implicadas em suas crenças com relação à reencarnação.

Um mesmo indivíduo pode reaparecer ao mesmo tempo em dois outros.

Um espírito desencarnado __ (eu diria um morto) __ pode retornar à terra em dois corpos. Suponhamos que dois irmãos vivem em distritos diferentes e que cada um deles tem um filho quase da mesma idade. Eles vão até o adivinho de seu distrito e cada um fica sabendo que é o avô que retornou ao mundo. A criança confirma esta adivinhação, como vimos acima. Os dois irmãos ficam então convencidos de que isto é assim. Até então eles não se informaram sobre os nascimentos, mas, agora que o nome foi dado, um informa o outro: "Nosso pai voltou para nós". Não lhes vem à mente que um erro foi cometido; eles aceitam simplesmente a situação. Se um "espírito" quer, porque ele não ocuparia dois corpos? Eles, em nenhum instante, duvidam de que um ser possa estar em dois lugares ao mesmo tempo.[607]

Em certos sinais, no entanto, reconhece-se que a palavra "reencarnação" não diz exatamente o que está na mente dos nativos. Trata-se mais __ como entre os Esquimós __ de uma participação íntima entre o vivo e o morto que entra nele.

> *Ninguém se lembra do que foi em sua vida anterior na terra e nem do que era ou fazia no mundo dos espíritos. A memória e todas as outras funções intelectuais são __ poderíamos dizer assim? __ independentes do "espírito". Ele determina quem é a pessoa, mas não o que ela é… Para os Ba-ilas, parece que a "alma" __ o próprio indivíduo __ se parece mais com um locatário, um morador de uma casa onde todas as tarefas cotidianas são feitas sem ele. Ele não participa delas de forma alguma. Ele é como uma estrela e fica à parte.*[608]

O reencarnado não se confunde, portanto, com o reencarnante. Não é totalmente exato dizer que ele é sua "alma", que ele é a própria pessoa, como fazem os Srs. Smith e Dale nesta passagem. Também não seria correto dizer que são dois seres distintos. Há aqui uma participação que não podemos, que não devemos deixar clara. Foi ela que foi estudada mais acima, quando examinamos as relações entre o indivíduo e seu gênio tutelar.

Um pouco mais à frente, os Srs. Smith e Dale descrevem esta participação em termos incisivos. O homônimo que o nativo chama para ajudá-lo e para quem ele traz oferendas, é aquele cujo nome lhe foi dado após seu nascimento; provavelmente seu padrinho. Assim, um menino será chamado Mungalo após a consulta ao adivinho e, segurando o peito no momento em que o nome é pronunciado, significa que ele o aceita. Mungalo era seu avô e, quando ele reza e fala de seu homônimo, é em Mungalo, seu avô, que ele pensa.

Mas, ele é chamado de Mungalo porque ele era e ainda é realmente Mungalo, ou seja, ele é seu avô renascido! Perfeitamente. Ele próprio é Mungalo, Mungalo é seu avô e Mungalo é também seu gênio tutelar. Em outros termos: o gênio tutelar de uma pessoa é o espírito reencarnado nela. Perguntaríamos: é ele mesmo? Esse gênio está, ao mesmo tempo, nele e, num outro sentido, é exterior a ele, é um protetor e um guia.[609]

Acrescentam os autores:

Qualquer que seja a felicidade que uma pessoa possa ter __ a riqueza, a reputação etc. __ ela é atribuída aos bons ofícios de seu homônimo… Acidentes, naturalmente, acontecem. A vida de uma pessoa pode ser posta em perigo de mil maneiras… A pessoa se pergunta então o que fazia seu ***musedi*** *(gênio tutelar), para tê-la deixado cair em perigo como este. Ela leva uma oferenda e repreende seu* ***musedi****: "Porque me abandonou? Eu quase morri! Onde você estava? Veja! Eu te trouxe uma oferenda. Não me abandone assim!..."*[610]

Quanto à maneira como seu gênio tutelar comunica seus avisos, é através de um sonho, onde ele fala em voz baixa, ouvida somente pelo seu protegido em seu peito. Cada indivíduo, assim que lhe é dado seu nome, tem seu gênio tutelar. Este gênio __ que entre os Ba-ilas é um parente morto reencarnado __ não possui uma semelhança impressionante com o *kra* da África ocidental e outros espíritos análogos, cuja existência foi constatada em quase todas as sociedades? E todos não representam formas variadas da participação de um morto com a individualidade de um vivo?[611]

O Sr. Melland encontrou entre os Ba-kaondes, vizinhos dos Ba-ilas, a maior parte das crenças que acabam de ser descritas: nome dado à criança quando o adivinho descobre qual é o parente morto que reaparece nela; chefe que se manifesta em vários leões, saídos dos vermes de seu cadáver; morto se reencarnando em várias crianças ou em vários animais etc. Querendo tornar inteligível a bilocação ou multipresença do morto, o Sr. Lelland observa que não temos palavras que expressem exatamente o que está na mente dos nativos. Ele acredita que se trata para eles, não de uma verdadeira reencarnação, mas simplesmente de uma "emanação" da alma, ou do "espírito" do morto. Portanto, não tem nada de absurdo imaginar que uma mesma "alma" emita várias emanações e que cada uma delas entre em um ser diferente. Esta interpretação racionaliza, com efeito, as crenças dos Ba-kaonde. Mas, tornar forçosamente essas representações irreprováveis sob o ponto de vista da lógica, não é arriscar desnaturar e ultrapassar o alvo? Do ponto de vista dos nativos, senão do nosso, nem a bilocação e nem a multipresença têm qualquer coisa de absurdo. Não de deve desconfiar de uma interpretação que tem por efeito fazê-lo desaparecer?

Por fim, nas tribos bantas estudadas pelo Sr. Roscoe, crenças muito semelhantes às precedentes eram correntes.

> *Assim que fosse possível, após o nascimento, a criança recebia um nome, dado pelo pai, se fosse um menino e pela mãe, se fosse uma menina. O nome era sempre aquele de um ancestral (pertencente ao clã do pai), cujo espírito (**ghost**) devia velar pela criança. Se esta não prosperasse, seus pais consultavam um doutor, que fazia uma operação divinatória e, às vezes, prescrevia uma mudança do nome da criança.*[612]

Entre os Basabeis,

> *o "espírito" ficava encarregado da criança. Ele usava, em geral, de seu poder, para o bem de seu protegido, mas ele podia puni-lo se faltasse com suas obrigações com relação ao clã ou às observações que lhes eram impostas.*[613]

Entre os Busogas,

> *o deus dos mortos se chamava Walumbe. Era a ele que os falecidos, logo após a morte, iam se apresentar. Coisa curiosa: Walumbe era também o deus que dava crianças às mulheres. Todas as moças casadas iam lhe pedir sua bênção, a fim de se tornarem mães.*[614]

Isto não é dizer, sob uma forma mitológica transparente, que os mortos renascem nas crianças? "O espírito (*ghost*) de um de seus ancestrais se tornava o gênio tutelar da criança, mas nunca se suponha que ele entrasse nela como seu princípio vital"[615]. Ou seja, como entre os Ba-ilas, as funções orgânicas e psíquicas acontecem fora dele. "Os nomes dados por ocasião do nascimento eram conservados até à puberdade e, ao fim das cerimônias de iniciação, os jovens (dos dois sexos) recebiam novos"[616]. Em outros termos, os gênios tutelares que tinham velado por suas crianças as deixam. A iniciação as fez passarem por uma morte e um novo nascimento. Seu novo nome os ligava imediatamente aos ancestrais e eles estavam, dali por diante, diretamente integrados ao seu grupo social

Dos fatos estudados neste capítulo ressalta que as relações entre os vivos e os mortos são ainda mais estreitas e mais complexas do que se diz costumeiramente. Não basta constatar que os mortos estão constantemente presentes na mente dos vivos, que não fazem nada sem consultá-los, que o bem-estar, a prosperidade, a própria existência do grupo social dependem do bem-querer de seus mortos

e que estes, por sua vez, não podem passar sem o culto e as oferendas de seus descendentes. A solidariedade é ainda muito mais profunda e mais íntima. Ela se realiza na própria substância dos indivíduos. Os mortos "vivem com" os membros de seu grupo que vem ao mundo.

Mesmo permanecendo em seus lares subterrâneos ou celestes, eles estão, no entanto, presentes, ao mesmo tempo, nas crianças, de uma forma que é difícil distingui-los, porque eles são seus "nomes" e, num certo sentido, suas "almas". Quando esta presença cessa, em geral no momento da iniciação, é para dar lugar a uma participação mais completa do indivíduo, doravante adulto, com seus ancestrais. Geralmente, as cerimônias de iniciação parecem ter, por objetivo essencial, juntar definitivamente o novo membro do clã ao bloco de seus mortos. Ele tem, doravante, o direito e o dever de assegurar a perpetuação do grupo, dando-lhe uma posteridade.

Por causa desta simbiose entre os vivos e os mortos, mística e concreta ao mesmo tempo, o indivíduo só é totalmente ele mesmo, graças aos ancestrais que vivem em sua pessoa.

FIM

Índice

A alma primitiva

Prefácio
Introdução
I
II
III
IV

V
VI
PRIMEIRA PARTE
Capítulo I
A solidariedade do indivíduo com seu grupo.
I
II
III
IV
Capítulo II
A solidariedade entre os membros do grupo social.
I
II
III
IV
V
Capítulo III
Elementos e limites da individualidade.
I
II
III
IV
Capítulo IV
Elementos e limites da individualidade (Continuação).
I
II
III
IV
V
Capítulo V
Dualidade e bilocação do indivíduo.
I
II
III
IV
V
VI
Capítulo VI
A imanência do grupo no indivíduo.
I

II
III
IV
V
SEGUNDA PARTE
Capítulo VII
A vida e a morte do indivíduo.
I
II
III
IV
V
Capítulo VIII
A sobrevida dos mortos.
I
II
III
IV
Capítulo IX
Dualidade e bilocação dos mortos.
I
II
III
IV
V
Capítulo X
Dualidade e bilocação dos mortos. (Continuação)
I
II
III
Capítulo XI
A condição dos mortos e seu fim.
I
II
III
IV
V
Capítulo XII
A reencarnação.
I

II
III
Índice

Notas

[←1]

HOLMES, J. H. *In primitive New-Guinea*. P. 150.

[←2]

WILLIAMS, F. E. The Paimara ceremony in the Purari Delta (Papua) in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (doravante *J. A. I.*). LIII, p. 362-363, 1923. Cf. WILLIAMS, F. E. *The natives of the Purari delta*. Territory of Papua in *Anthropology Report*. Nº 5, p. 243-5, 1924. Representações muito semelhantes parecem estar na base do que se chama na África Ocidental de crenças fetichistas. Interrogado sobre o que os pagãos consideram como "encantado", um neófito inteligente responde, após uma reflexão: "O que os pagãos chamam *Vôdun* é tudo o que ultrapassa a força ou inteligência da pessoa; tudo o que é extraordinário, temível, monstruoso, como os grandes turbilhões; o arco-íris, o mar tão vasto e sempre fervilhante; os rios tão majestosos, como o Mono; os lagos, como o Ahémé; o trovão e os relâmpagos; o tigre, para os Fons; a serpente, para os habitantes do Grande Popo; a serpente encantada, para os Pédahs; a varíola (Sakpata), os crocodilos etc. Todos estes seres são encantados. Nossos ancestrais acreditavam que eles eram dotados de uma virtude sobre-humana, que eles reuniam forças misteriosas ou espíritos". KITI, G. Le Fétichisme au Dahomey in *La Reconnaissance africaine.* II, no 25, p. 2-3 1926.

[←3]

THURN, Sir Ev. Im. Among the Indians of British Guiana. P. 350-355.

[←4]

SAVILLE, W. J. V. *In unknown New-Guinea*. P. 191.

[←5]

GUTMANN, Br. Die Imkerei bei den Dschagga in *Archiv für Anthropologie. Neue Folge,* XIX, Braunschweig, 1922.

[←6]

Ibidem. P. 9.

[←7]

Ibidem. P. 19.

[←8]

Ibidem. P. 27.

[←9]

KRUYT, A. C. Het animisme in den Indischen Archipel. Pp. 205-206.

[←10]

BEST, Elsdon. *The Maori*. II, pp. 386-387.

[←11]

ARMSTRONG, W. E. Rossel island religion in *Anthropos*. XVIII-XIX, p. 5, 1923-1924. — Cf. ARMSTRONG, W. E. Territory of Papua in *Anthropology Report.* Nº 2.

[←12]

RILEY, E. B. *Among Papuan head-hunters*. P. 231-233.

[←13]

The Cambridge Expedition to Torres Straits. VI, p. 11 (folk-tale).

[←14]

SPEISER, Felix. Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hedriben und den Banks-Inseln. P. 345.

[←15]

KRUYT, A. C. De Timoreezen. Bijdragen lot de taal-land en volkenkunde van Nerderlandsch-Indië. P. 455-456, 1923.

[←16]

HUTTON, J. H. *The Angami Nagas*. Pp. 179-180. Cf. *ibid*. pp. 408-409.

[←17]

HUTTON, J. H. *The Sema Nagas.* Pp. 174-175.

[←18]

Ibidem. Pp. 253-254.

[←19]

Ibidem. P. 255.

[←20]

ARNOUX, Pe. Alex. Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda in *Anthropos.* VII, p. 287, 1912. (Nota)

[←21]

BEST, Elsdon. *The Maori*. II, p. 452.

[←22]

LANDTMAN, G. in BEAVER. *Unexplored New-Guinea.* 2ª Ed., pp. 309-310. O Dr. Cremer recolheu, entre os Bobos da África ocidental francesa, ideias e práticas análogas. “Se alguém quer desmatar uma nova área, ele pega uma galinha, a imola aos ancestrais e depois vai consultar o Especialista em coisas ocultas para que ele lhe indique as potências daquele campo. O Especialista declara que a primeira está no topo do morro e que é preciso tomar cuidado ao chegar de cima. A outra é o tamarineiro, que se ergue acima da copa das árvores e este é preciso sacrificar. Outra é a árvore Hohu e a oferenda que se fizer a ela liberará o campo... Se for queimada uma árvore sagrada, como compensação é preciso tomar cerveja ainda não fermentada, comprar uma faixa de algodão e prender uma cabra. Depois, prender a faixa e matar a cabra. Isso é para “executar” os funerais da árvore e manter-se com saúde. Se isso não for feito... será muito ruim. Ele se desculpa com as árvores sagradas que ele queimou ao desmatar: ele não sabia”. CREMER, J. *Les Bobo.* P. 88-90.

[←23]

SKEAT, W. *Malay magic.* P. 194-195.

[←24]

GUTMANN, Br. Die Ehrerbietung der Dschagga Neger gegen ihre Nutzpflanzen und Haustiere in *Archiv für die gesammte Psychologie*. P. 124, 1924.

[←25] *Ibidem*. P. 127.

[←26]

Ibidem. P. 136.

[←27]

Ibidem. P. 124.

[←28]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. I, p. 258.

[←29]

CALLAWAY, C. H. *Zulu nursery tales*. P. 135.

[←30]

AHLBRINCK, W. Carib life and Nature in *Reports of the XXI Congress of Americanists.* P. 221, 1924.

[←31]

STEINEN, K. Von Den. Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens. P. 201.

[←32]

JUNOD, H. A. The life of a South-African tribe. II, p. 521.

[←33]

SKEAT, W. Vestiges of Malay totemism in Transactions or the 3rd international Congress for the history of religions. I, p. 98-99.

[←34]

SKEAT, W. *Malay Magic.* Pp. 149 e 181.

[←35]

EVANS, I. Studies in religion, folklore and custom of British North Borneo and the Malay Peninsula. P. 246, nota 2.

[←36]

SKEAT, W. e BLAGDEN. The pagan races of the Malay Peninsula. II, P. 325.

[←37]

SKEAT, W. *Malay Magic*. P. 157.

[←38]

Ibidem. Pp. 151-153.

[←39]

Ibidem. P. 290.

[←40]

SKEAT, W. e BLAGDEN. The pagan races of the Malay Peninsula. II, p. 154.

[←41]

KRUIJT, A. C. *De Bare sprekende Toradja's*. I, pp. 264-266.

[←42]

HOSE e Mac DOUGALL. The relations between men and animals in Sarawak in *J. A. I.* P. 194, 1901.

[←43]

Ibidem. P. 186.

[←44]

Ibidem. P. 190.

[←45]

Ibidem. Pp. 178-179.

[←46]

Ibidem. Pp. 193-194.

[←47]

HARDELAND, A. Versuch einer Grammatik der Dayakschen Sprache, Anhang. P. 370.

[←48]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 87.

[←49]

VAN WING, Pe. R. *Études Bakongo*. P. 113.

[←50]

À vontade. (Nota do tradutor).

[←51]

Entre os Jibaros, do Equador, “há exemplos de troféus feitos com a cabeça do jaguar. Uma mulher nativa, há muitos anos, foi morta por um jaguar, perto do rio Zamora. Os Jibaros veem um jaguar que ataca e mata um humano desta forma, como a encarnação da alma de um feiticeiro mal que entrou nessa besta feroz com o objetivo de ferir ou matar seus inimigos. Por consequência, os nativos resolveram se vingar, organizaram uma caçada ao animal e conseguiram matá-lo. Eles fizeram em seguida um troféu com sua cabeça e uma festa de vitória foi celebrada, da maneira habitual. KARSTEN, B. Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador in *Bureau of American Ethnology* (Doravante, E. B.). Bulletin 79, p. 33-34.

[←52]

MAGYAR, L. *Reisen in Süd-Afrika.* P. 328, 1849-1857.

[←53]

Ibidem. Pp. 121-124.

[←54]

WISSMANN, Von. *My second journey through Equatorial Africa* (Tradução inglesa). P. 261.

[←55]

Idem, ibidem.

[←56]

SPENCER e GILLEN. The native tribes of central Australia. P. 52.

[←57]

JUNOD, H. A. Conceptions physiologiques des Bantous sud-africains in *Revue d'ethnographie et de sociologie.* N. 57, p. 157, 1910.

[←58]

ARNOT, Fr. *Garenganze*. Pp. 236-237.

[←59]

JALLA, A. et E. Pionniers parmi les Marotze. P. 39.

[←60]

JENNESS, D. The life of the Copper Eskimo in *The Canadian Arctic Expedition.* Tome XII, p. 180.

[←61]

RASMUSSEN, Kn. The people of the Polar North. P. 112.

[←62]

BOGORAS, W. *The Chukchee.* P. 283-284.

[←63]

SPENCER e GILLEN. The native tribes of central Australia. Pp. 119-120.

[←64]

Ibidem. P. 127.

[←65]

Ibidem. P. 202.

[←66]

Ibidem. P. 228.

[←67]

BROWN, A. R. *The Andaman islanders.* Pp. 387-388.

[←68]

RIVERS, W. H. R. History of the Melanesian society. II, p. 359.

[←69]

WILLIAMS, F. E. Plant emblems among the Orokaiva in *J. A. I.* XLV, p. 414, 1925.

[←70]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 344.

[←71]

BENEDICT, L. W. Bagobo ceremonial, magic and myth. Pp. 238-239.

[←72]

Cf. LÉVY-BRUHL, Lucien. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Pp. 262-280.

[←73]

Le Jeune, Pe. *Relations de la Nouvelle-France.* Paris, pp. 87-89, 1635.

[←74]

Ibidem. P. 46.

[←75]

MILNE, Leslie. The home of an eastern clan. P. 225.

[←76]

KRUIJT, A. C. Het animisme in den indischen Archipel. P. 155.

[←77]

Ibidem. P. 133.

[←78]

TALBOT, Pe. A. *Life in southern Nigeria*. Pp. 92-93.

[←79]

Ver *supra*, Introdução.

[←80]

BEST, Elsdon. *The Maori.* I, p. 342.

[←81]

Ibidem. Pp. 397-398.

[←82]

MONTEIL, Ch. Les Bambara du Ségou et du Kaarta. P. 220.

[←83]

CALONNE-BEAUFAICT, A. de. *Azande.* Pp. 20-21.

[←84]

WILLOUGHBY, Rev. W. C. *Race problems in the new Africa.* Pp. 82-83.

[←85]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. I, p. 296.

[←86]

JUNOD, H. A. The life of a South-African tribe. I, p. 376.

[←87]

Ibidem. Pp. 296-297.

[←88]

Ibidem. P. 289.

[←89]

Ibidem. Pp. 356-357.

[←90]

Ibidem. I, p. 166.

[←91]

CODRINGTON, B. H. *Melanesian languages.* P. 142-143.

[←92]

Ibidem. P. 128.

[←93]

BAMLER. Bemerkungen zur Grammatik der Tamisprache in *Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen.* V, p. 198, 1900.

[←94]

BLEY, Pe. B. Grundzüge der Grammatik der Neu-Pommerschen Sprache an der Nord-Küste der Gazelle Halbinsel in *Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen.* III, pp. 101-102, 1897.

[←95]

STRONG. The Roro and Mekeo languages of British New-Guinea in *Zeitschrift für Kolonialsprachen*. IV, 4, p. 304.

[←96]

PEEKEL. Versuch einer Grammatik der Neu-Mecklemburgischen Sprache. P. 68-69.

[←97]

THALHEIMER, A. Beitrag zur Kenntniss der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Melanesiens. Pp. 52-57.

[←98]

ROSCHER. Grundregeln der Baining Sprache, Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. VII, p. 38.

[←99]

Ibidem. P. 33.

[←100]

THURNWALD, R. *Die Gemeinde der Banaro.* Pp. 133-134.

[←101]

HOWITT, A. W. The native tribes of South-East Australia. P. 157.

[←102]

SPENCER e GILLEN. The northern tribes of central Australia. P. 95.

[←103]

CODRINGTON, R. H. On social regulations in Melanesia in *J. A. I.* XVIII, 4, pp. 306-307.

[←104]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* Pp. 36-37.

[←105]

BROWN, A. R. Three tribes of Western Australia in *J. A. I.* XLIII, p. 150, 1913.

[←106]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* P. 28-29.

[←107]

THURNWALD, R. *Die Gemeinde der Banaro.* Pp. 114-115.

[←108]

Ibidem. P. 133.

[←109]

Ibidem. Pp. 136,145,148.

[←110]

Ibidem. P. 149.

[←111]

Ibidem. P. 154.

[←112]

Ibidem. P. 158.

[←113]

Ibidem. Pp. 123-124.

[←114]

SUMNER, W. G. The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroshevski in *J. A. I.* P. 89, 1901.

[←115]

Por exemplo, entre os Ba-ilas, “O segredo para compreender o sistema é se livrar primeiramente dos termos que nos são habituais e se prender fortemente ao princípio de que as palavras tala e bama não têm o sentido que pai e mãe têm para nós, mas designam acima de tudo certas posições em um quadro genealógico e o mesmo acontece para mwanangu, mukwesu etc.

Os termos empregados variam de acordo com:

1) Eu sou a pessoa que fala, ou com quem se fala, ou de quem se fala;

2) Eu falo de mim mesmo somente, ou de outras pessoas que me incluem;

3) Eu me dirijo diretamente aos meus pais, ou eu falo dele ou dela;

4) Aquele que fala é mais velho ou mais novo do que a pessoa com quem ou de quem se fala;

5) A pessoa que fala, ou com quem se fala é do sexo masculino ou feminino.

A riqueza de vocabulário não é menor em outros pontos. SMITH e DALE. *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*. I, pp. 316-317.

[←116]

BROWN, A. R. Three tribes of Western Australia in *J. A. I.* XLIII, p. 151, 1913.

[←117]

GUMILLA, Pe. J. *El Orinoco ilustrado.* I, p. 210. Citado por ROTH, W. E. An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians in *E. B*. XXX, p. 352.

[←118]

KARSTEN, R. Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador in *E. B. Bulletin*. 79, p. 12, 1923.

[←119]

TORDAY e JOYCE. Notes ethnographiques sur les populations habitant les bassins du Kasai et du Kwango oriental in *Annales du Musée du Congo belge.* Série III, tome II, fasc. 2, pp. *305-306.*

[←120]

JUNOD, H. A. The life of a South-African tribe. I, p. 50.

[←121]

JACOTTET, E. Mœurs, coutumes et superstitions des Basoutos in *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel.* IX, p. 130, 1897.

[←122]

SWAN, J. G. The Indians of Cape Flattery. P. 78.

[←123]

NASSAU, W. H. *Fetishism in West Africa*. Pp. 287-289.

[←124]

Ibidem. P. 293.

[←125]

VAN WING, Pe. R. *Études Bakongo.* P. 133. — O *nzemba* é o tecido que envolve a criança que a mãe carrega em suas costas.

[←126]

GORJU, Pe. J. *Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard*. P. 289. Cf. REHSE, H. *Kiziba, Land und Leute*. P. 93. “O marido deixa, às vezes, sua mulher com seu irmão não casado”.

[←127]

LINDBLOM, G. *The Akamba.* P. 83.

[←128]

KARSTEN, R. Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador in *E. B. Bulletin.* 79, p. 12, 1923.

[←129]

MALINOWSKI, B. Argonauts in the Western Pacific. P. 320.

[←130]

CASALIS, E. *Les Bassoutos.* Pp. 358-359.

[←131]

MACDONALD, D. *Africana.* I, pp. 168-169.

[←132]

HUTEREAU, A. Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge in Annales du Musée du Congo belge. Ethnographie et Anthropologie, Série III, Documents ethnographiques concernant les populations du Congo belge. I, 1, p. 100.

[←133]

von SICK, Eberhard. *Die Waniaturu in Bässler-Archiv.* V, Heft 1-2, p. 31, 1915.

[←134]

DUNDAS, K. H. The Wawanga and other tribes of the Elgon district. British East Africa in *J. A. I.* XLIII, pp. 52-53, 1913.

[←135]

HOBLEY, C. W. *Bantu beliefs and magic*. P. 234.

[←136]

WHIFFEN, Ch. *The North-Western Amazons*. Pp. 172-173.

[←137]

KARSTEN, R. Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador in *E. B. Bulletin.* 79, p. 13.

[←138]

BOGORAS, W. *The Chukchee.* Pp. 663-664.

[←139]

CREMER, J. *Les Bobo*. Pp. 69-70.

[←140]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. I, p. 416.

[←141]

ROTH, W. E. Ethnological studies among the aborigines of N. W. C. Queensland. 323, p. 181.

[←142]

JUNOD, H. A. The life of a South-African tribe. I, p. 125.

[←143]

WILLOUGHBY, Rev. W. C. *Race problems in the new Africa.* Pp. 113-114.

[←144]

BROWN, J. Tom. *Among the Bantu nomads*. P. 59

[←145]

JUNOD, H. A. The life of a South-African tribe. I, pp. 121-122.

[←146]

Ibidem. I, pp. 262-263.

[←147]

BROWN, J. Tom. *Among the Bantu nomads*. P. 62.

[←148]

HOWITT, A. W. *The native tribes of South-East Australia*. P. 293. Cf. pp. 260-263.

[←149]

BEAVER, W. N. *Unexplored New-Guinea*. Pp. 64-65 (tribos Mawatta e Turituri).

[←150]

Ibidem. P. 181.

[←151]

RILEY, E. B. Among Papuan head-hunters. P. 48.

[←152]

ROSCOE, J. *The Bagesu,* p. 153.

[←153]

LANDTMAN, G. The folktales of the Kiwai Papuans. P. 463.

[←154]

PARKINSON, R. Dreissig Jahre in der Südsee. P. 187.

[←155]

TALBOT, Pe. A. *Life in southern Nigeria*. P. 241.

[←156]

LANTZ. *Missions évangéliques.* LXXIV, 2, pp. 429-430, 1899.

[←157]

ALLEGRET. *Ibidem*. LXX, p. 255, 1895.

[←158]

DAWSON. Australian Aborigines. P. 71.

[←159]

LINDBLOM, G. *The Akamba*. P. 114.

[←160]

KARSTEN, R. Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador in *E. B. Bulletin.* 79, pp. 11-12.

[←161]

MACLEAN, Col. A Compendium of Kafir law and customs in *Mr. Werner's notes*. P. 67.

[←162]

VAN WING, Pe. R. *Études Bakongo*. P. 175.

[←163]

PATON, J. G. Missionary to the New-Hebrides in *An autobiography.* 2ª part, p. 213.

[←164]

Cf. com FAUCONNET, Pe. *La Responsabilité.* Cap. I.

[←165]

VAN WING, Pe. R. *Études Bakongo*. Pp. 127-128.

[←166]

BATTRAY, Capt. R. S. *Ashanti.* P. 216.

[←167]

SPENCER, B. The native tribes of the northern territory of Australia. P. 36.

[←168]

TAPLIN, Rev. G. The folklore, manners, customs and languages of the South-Australian aborigines. Pp. 11-12.

[←169]

JENNESS, D. e BALLANTYNE, A. *The northern d'Entrecasteaux.* Pp. 95-96.

[←170]

THURNWALD, R. Forschungen auf den Solomon Inseln und dem Bismarck Archipel. III, p. 36.

[←171]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. I, p. 224-226.

[←172]

JOCHELSON. *The Koryak*. P. 427.

[←173]

GRUBB, W. B. An unknown people in an unknown land. Pp. 100-101.

[←174]

KINGSLEY, M. *West African studies*. P. 199.

[←175]

JETTÉ, B. F. Julius. On the superstitions of the Ten'a Indians in *Anthropos.* VI, p. 97, 1911.

[←176]

LANDTMAN, G. The folktales of the Kiwai Papuans. P. 418.

[←177]

Annual Report. Papua (South-eastern Division). P. 78, 1910.

[←178]

TESSMANN. Sprichwörter der Pangwe. West Afrika in *Anthropos.* VIII, p. 405, 1913.

[←179]

ROTH, W. E. An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians in *E. B*. XXX, p. 128. Cf. SAVILLE, W. J. V. *In unknown New-Guinea.* P. 268.

[←180]

SUAS, J. Bt. Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles-Hébrides in *Anthropos,* IX, p. 763, 1914.

[←181]

Ver cap. IV.

[←182]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* P. 49.

[←183]

PEEKEL, P. G. Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklemburg. P. 102.

[←184]

LANDTMAN, G. The folktales of the Kiwai Papuans. P. 268.

[←185]

DECARY, R. Notes sur les populations du district do Maromandia in *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires.* Nº 20, p. 355, 1924.

[←186]

DEVALLÉE. Le Baghirmi in *Recherches Congolaises.* VII, p. 20, 1925.

[←187]

LANDTMAN, G. The folktales of the Kiwai Papuans. Pp. 313-315.

[←188]

BEST, Elsdon. *The Maori.* II, p. 299.

[←189]

LIVINGSTONE, W. P. *Mary Slessor of Calabar.* Pp. 110-111.

[←190]

MILNE, Leslie. *The home of an eastern clan*. Pp. 37-38.

[←191]

HUTTON, J. H. *The Sema Nagas.* P. 243.

[←192]

MILLS, J. P. *The Lhota Nagas.* P. 44.

[←193]

HOLM, G. Ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo in THALBITZER, W. *Meddelelser om Grönland.* XXIX, p. 86.

[←194]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering Strait in *E. B*. XVIII, p. 437.

[←195]

JUNOD, H. A. *The life of a South-African tribe.* I, p. 140 (nota 3) e p. 165.

[←196]

SPECKMANN, F. Die Hermannsburger Mission in Afrika. P. 106, 1876.

[←197]

STEEDMANN, A. Wanderings and adventures in the interior of S. Africa. I, p. 266.

[←198]

THURNWALD, R. Ermittelungen über Eingeborenenrechte der Südsee in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.* XXXIII, p. 351.

[←199]

GILL, W. Savage life in Polynesia. P. 120.

[←200]

VAN WING, Pe. R. *Études Bakongo*. P. 129.

[←201]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. I, pp. 346-347.

[←202]

KARSTEN, R. Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador in *E. B. Bulletin.* 79, p. 12 e p. 24.

[←203]

NORDENSKIÖLD, E. Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika. P. 120.

[←204]

SEVERINO DE SANTA TERESA, Fr. Creencias, ritos, usos y costumbres de los Indios Catios de la Prefectura apostolica de Uraba. P. 122.

[←205]

GUEVARA, L. Psicología del pueblo araucano. P. 174.

[←206]

Do original *envoûtement* - Ação de *envoûter*, “Furar, cortar, queimar etc. a imagem de uma pessoa com a crença de que a própria pessoa sofrerá o mesmo”. *Dictionaire de l’Académie Française*. (Nota do tradutor)

[←207]

SUAS, J. Bt. Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles-Hébrides in *Anthropos.* IX p. 767, 1914.

[←208]

NEUHAUSS, R. *Deutsch Neu-Guinea.* III, pp. 463-464.

[←209]

PHILIP, Rev. J. *Researches in South-Africa.* II, p, 117.

[←210]

SWANTON, J. R. The Tlinkit Indians in *E. B*. XXVI, p. 470.

[←211]

GUTMANN, Br. Denken und Dichten der Dschagga-Neger. P. 65.

[←212]

Cf. LÉVY-BRUHL, Lucien. *La Mentalité Primitive*.

[←213]

LOPEZ, Teniente-Coronel Roberto. *En la frontera oriental del Perú.* Pará: pp. 57-61, 1925.

[←214]

Von FRANÇOIS. Mitteilungen aus den deustchen Schutzgebieten. I, 4, p. 162, 1888.

[←215]

GUERTJENS, Pe. H. Le cérémonial des voyages aux îles Keij in *Anthropos.* P. 351, 1910.

[←216]

Letters of Victorian pioneers. P. 68.

[←217]

Ibidem. P. 271.

[←218]

SMYTH, Brough. *The Aborigines of Victoria.* II, p. 289 (Upper and Lower Murray).

[←219]

Ibidem. II, p. 313.

[←220]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor)

[←221]

Ibidem. I, pp. 469-471.

[←222]

Ibidem. I, pp. 468-469.

[←223]

Annual Report. Papua. Pp. 34-35, 1920-1921. (tribo Suau Tawala).

[←224]

Ibidem. P. 35.

[←225]

Nas ilhas Andaman, “o princípio vital é, em momentos diferentes, identificado pelos nativos com o pulso, o sopro, o sangue e a gordura, particularmente com a dos rins”, diz BROWN, A. B.. *The Andaman islanders*. P. 166.

[←226]

GILL, W. W. Life in the southern isles. P. 183.

[←227]

Frazer, James George. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. 1890. (Nota do tradutor)

[←228]

MOONEY, J. Myths of the Cherokee in *E. B.* XIX, p. 394. Cf. *ibid.*, p. 468.

[←229]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. I, pp. 256-257.

[←230]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* P. 176.

[←231]

Ibidem. P. 184.

[←232]

Ibidem. P. 247.

[←233]

CALLAWAY. The religious system of the Amazulu. P. 91, nota 62.

[←234]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 162.

[←235]

von den STEINEN, K. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. P. 364.

[←236]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, pp. 162-163.

[←237]

NASSAU, W. H. *Fetishism in West-Africa.* Pp. 64-65.

[←238]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* Pp. 250-251.

[←239]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* Pp. 251-253.

[←240]

RIVERS, W. H. R. Totemism in Polynesia and Melanesia in *J. A. I.* XXXIX, Pp. 173-175.

[←241]

BEST, Elsdon. *The Maori.* I, pp. 299-300.

[←242]

Ibidem. I, pp. 304-305.

[←243]

Ibidem. I, p. 306.

[←244]

Ibidem. I, pp. 307-308.

[←245]

Ibidem. pp. 308-309.

[←246]

BEST, Elsdon. *The Maori.* I, p. 332.

[←247]

Ibidem. I, p. 311.

[←248]

Ibidem. II, pp. 227-228. Cf. II, p. 288.

[←249]

Cf. LÉVY-BRUHL, Lucien. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Pp. 37-40.

[←250]

SAPIR, E. *Language.* Pp. 111-115.

[←251]

Do original *envoûter*: ver nota 206. (Nota do tradutor).

[←252]

PETRÔNIO. *Satiricon*. LXI-LXII.

[←253]

HUTTON J. H., Leopard-men in the Naga Hills in *J. A. I.* L, p. 44, 1920.

[←254]

Ibidem. P. 45.

[←255]

HUTTON, J. H. *The Sema Nagas.* Pp. 204-205

[←256]

HUTTON, J. H. *The Sema Nagas.* Pp. 201-202.

[←257]

Ibidem. P. 208.

[←258]

KRUYT, A. C. *De Bare sprekende Toradja's*. I, p. 254-255.

[←259]

Ibidem. Pp. 256-257.

[←260]

SKEAT, W. W. *Malay Magic*. Pp. 160-161.

[←261]

Cf. *supra*, Introdução.

[←262]

Título de governadores de estados muçulmanos do oeste da África, similar ao de Califa. É a contração de Amir al-Mu'minin (Comandante dos fiéis). (Nota do tradutor)

[←263]

ARCIN. *La Guinée française*. Pp. 430-431.

[←264]

Missions évangéliques. II, p. 134, 1917.

[←265]

Bergeret, E. *Ibidem.* II, p. 223, 1918.

[←266]

Arnoux. *Ibidem.* I, pp. 66-67, 1922.

[←267]

Galland, Pe. *Ibidem*. I, p. 136, 1922.

[←268]

PECHUËL-LOESCHE. *Die Loango-Expedition.* III, 2, p. 452.

[←269]

ARIRIAGA, Pe. J. de. La Extirpación de la idolatría en el Perú. P. 39, 1920.

[←270]

MALINOWSKI, B. Argonauts in the Western Pacific. Pp. 238-239.

[←271]

SELIGMANN, C. G. The Melanesians of New-Guinea. P. 640.

[←272]

MALINOWSKI, B. *Ibidem.* Pp. 251-252.

[←273]

JUNOD, H. A. *The life of a South-African tribe*. II, pp. 463-464.

[←274]

RIVERS, W. H. R. History of the Melanesian society. I, p. 210.

[←275]

Ibidem. II, pp. 364-365.

[←276]

TALBOT, P. A. *Life in southern Nigeria*. P. 91.

[←277]

TAUXIER, Louis. *Le noir du Yatenga*. P. 376.

[←278]

TAUXIER, Louis. *Le noir au Soudan*. P. 193.

[←279]

Ibidem. P. 238.

[←280]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering Strait in *E. B.* XVIII, pp. 394-395.

[←281]

Ibidem. P. 402. Cf. HAWKES, E. W. The Labrador Eskimo in *Geological Survey of Canada.* Memoir 91, p. 127.

[←282]

STEFÁNSSON, V. The Stefánsson-Anderson Expedition in *American Museum of Natural History. Anthropological Papers.* XIV, p. 357.

[←283]

Ibidem. P. 319.

[←284]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering Strait in *E. B.* XVIII, p. 423.

[←285]

The Cambridge Expedition to Torres Straits. V, p. 526.

[←286]

BREWSTER, A. B. *The hill tribes of Fiji*. P. 108.

[←287]

LANDTMAN, G. The folktales of the Kiwai Papuans. P. 142.

[←288]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering strait in *E. B.* XVIII, p. 485

[←289]

Annual Report. Papua. 1921-1922, p. 25-26.

[←290]

HUTTON, J. H. *The Angami Nagas*. Pp 246-247.

[←291]

KRUYT, A. C. *De Bare sprekende Toradja's*. I, p. 235.

[←292]

KARSTEN, R. Contributions to the sociology of the Indian tribes of Ecuador. P. 61.

[←293]

ROTH, W. E. An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians in *E. B.* XXXVIII, p. 696. Cf. ROTH, W. E. *E. B.* XXX, p. 324.

[←294]

AHLBRINCK, W. Carib life and Nature in *Reports of the XXI Congress of Americanists.* P. 223.

[←295]

NORDENSKIÖLD, E. *Indianerleben.* P. 207.

[←296]

NORDENSKIÖLD, E. Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika. P. 197.

[←297]

STRENLOW, C. Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien in *Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum,* Frankfurt a. M. I, p. 12.

[←298]

Ibidem. II, p. 5.

[←299]

Ibidem. I, p. 15, nota 2.

[←300]

Ibidem. I, pp. 2-5.

[←301]

Ibidem. II, p. 4.

[←302]

Ibidem. II, p. 52.

[←303]

Ibidem. II, pp. 55-56.

[←304]

Ibidem. II, p. 57.

[←305]

Ibidem. II, pp. 58-59.

[←306]

Ibidem. II, p. 75

[←307]

Ibidem. II, p. 76.

[←308]

Ibidem. II, pp. 76-77

[←309]

Ibidem. II, p. 77.

[←310]

Ibidem. II, pp. 80-81.

[←311]

Ibidem. III, p. 6.

[←312]

Ibidem. III, p. 7, nota 1.

[←313]

ELLIS, A. B. *The ewe-speaking peoples*. Pp. 15-16.

[←314]

Ibidem. Pp. 20-21.

[←315]

Ibidem. Pp. 106-107.

[←316]

ELLIS, A. B. The Ishi-speaking peoples. P. 149.

[←317]

Ibidem. P. 156.

[←318]

BOHNER, H. *Im Lande des Fetishes.* P. 99 (nota).

[←319]

ELLIS, A. B. *The Yoruba-speaking peoples*. Pp. 125-127.

[←320]

PERREGAUX, E. Chez les Achanti in *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel.* XVII, pp. 266-268, 1906.

[←321]

RATTRAY, Captain R. S. *Ashanti.* Pp. 36-37.

[←322]

Ibidem. Pp. 45-46.

[←323]

Ibidem. P. 50. Esta é uma das razões pelas quais, em tantas sociedades, a mulher pode ser esposa “virtual” dos irmãos de seu marido. Quando este lhes permite fazer valer seu direito, não há nenhum perigo com isso, em caso de gravidez já iniciada.

[←324]

Ibidem. P. 54.

[←325]

Ibidem. P. 53.

[←326]

SMITH, Edwin W. The religion of the lower races. Pp. 36-37. Cf. SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, pp. 40-42.

[←327]

Annual Report. Papua. P. 93, 1911.

[←328]

VAN WING, Pe. J. *Études Bakongo*. P. 254.

[←329]

Ibidem. Pp. 296-297.

[←330]

FURNESS. The home life Borneo head-hunters. P. 18.

[←331]

MACDONALD, D. *Africana*. I, p. 114.

[←332]

RATTRAY, Captain R. S. *Ashanti.* P. 54 (nota).

[←333]

MONDAIN, G. Raketaka in Publications de la Faculté des Lettres d'Alger. LXI, p. 49, 1925.

[←334]

Le TESTU, G. *Coutumes Bapounou.* P. 30.

[←335]

LINDBLOM, G. *The Akamba*. P. 34.

[←336]

MILLS, J. P. *The Lhota Nagas.* P. 146.

[←337]

GUEVARA, T. Psicología del pueblo araucano. P. 267.

[←338]

SAVILLE, W. J. V. *In unknown New-Guinea*. P. 95.

[←339]

Cf. LÉVY-BRUHL, Lucien. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.

[←340]

AZARA, F. de. Geografía física y esférica del Paraguay. Pp. 393-394.

[←341]

WILLIAMS, Th. *Fiji and the Fijians.* I, p. 131.

[←342]

MACLEAN. A Compendium of Kafir laws and customs. P. 157.

[←343]

BUGEAU, R. P. Fr. La circoncision au Kikuyu (British East Africa) in *Anthropos.* VI, pp. 616-619, 1911.

[←344]

SMYTH, B. Brough. *The aborigines of Victoria.* II, p. 271.

[←345]

CALONNE-BEAUFAICT, A. de. *Azande.* P. 203.

[←346]

HOLMES, J. H. *In primitive New-Guinea*. P. 55.

[←347]

BEAVER, W. N. *Unexplored New-Guinea.* P. 186, 2ª Ed.

[←348]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 54.

[←349]

MACGILLIVRAY, J. Narrative of the voyage of H. M. ship Rattlesnake. II, pp. 294-303.

[←350]

Tom Petrie's Reminiscences of early Queensland. P. 116.

[←351]

SMYTH, R. Brough. *The aborigines of Victoria.* I, pp. 136-138.

[←352]

HOWITT, A. W. The native tribes of South-East Australia. P. 316.

[←353]

GREY, G. Journals of Two expeditions of discovery in N. W. and Western Australia. II, p. 248.

[←354]

Ibidem. II, pp. 218-219.

[←355]

MAGYAR, L. *Reisen in Süd-Afrika.* Pp. 358-359, 1849-1857.

[←356]

JOCHELSON, W. *The Koryak.* P. 734.

[←357]

RASMUSSEN, Kn. *Neue Menschen.* P. 65.

[←358]

CALLAWAY. *Zulu nursery tales*. P. 175, nota 16.

[←359]

TALBOT, P. A. *Life in southern Nigeria*. P. 145.

[←360]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. I, pp. 416-417.

[←361]

EVANS, I. Studies in religion, folklore and custom of British N. Borneo and the Malay Peninsula. P. 225.

[←362]

HUTTON, J. H. *The Sema Nagas*. Pp. 242-343.

[←363]

NORDENSKIÖLD, E. Die Itonama Indianer in *Zeitschrift für Ethnologie*. XLVII, pp. 112-113, 1915. (citando ORBIGNY. *L'homme américain.* II, p. 237).

[←364]

BROWN, A. R. *The Andaman islanders*. P. 299. Cf. *Ibidem*. P. 216.

[←365]

WARNECK, John. *Die Religion dei Batak*. P. 71.

[←366]

Kühlmann. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft. P. 61, 1914.

[←367]

BRINCKER, H. Wörterbuch des 0tji-herero. P. 229.

[←368]

MILNE, Leslie. The home of an eastern clan. P. 295.

[←369]

SEVERINO de SANTA TERESA. Creencias, ritos, usos, y costumbres de los Indios Catios de la Prefectura apostolica de Uraba. Pp. 56-57.

[←370]

Cf. *supra* cap. II.

[←371]

RILEY, E. B. Among Papuan head-hunters. P. 297.

[←372]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians*. Pp. 256-257.

[←373]

KRUYT, A. C. Het animisme in den indischen Archipel. P. 325.

[←374]

RIEDEL, J. S. F. De sluik en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua. Pp. 211 e 465.

[←375]

GRUBB, W. B. An unknown people in an unknown land. P. 122.

[←376]

MALINOWSKI, B. Argonauts in the Western Pacific. P. 490.

[←377]

Cf. *supra*, cap. II.

[←378]

STEEDMAN, A. Wanderings and adventures in the interior of South-Africa. I, p. 262.

[←379]

MACLEAN, Colonel. A Compendium of Kafir law and customs. Pp. 60-61.

[←380]

DÖHNE, J. L. *A Zulu-Kafir dictionary*. P. 137.

[←381]

SCHADEE, M. C. Bijdragen tot de kennis van den godsdienst der Dayaks van Landak en Tajan in *Bijdragen lot de tall-land en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. P. 338, 1903.

[←382]

DUNDAS, Ch. Kilimandjaro and its peoples. P. 155.

[←383]

TAPLIN, Rev. G. The folklore, manners, customs and languages of South-Australian aborigines. P. 26.

[←384]

CASALIS, E. *Les Bassoutos*. Pp. 295-296.

[←385]

Cf. SELIGMANN, C. G. *The Melanesians of British New-Guinea,* p. 610 e SCHREUER. Das Recht der Toten in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenchaft*. XXXIII, p. 341, nota 3.

[←386]

NEUHAUSS, R. *Deutsch Neu-Guinea*. III, p. 142.

[←387]

HOSE e Mac DOUGALL. *The pagan races of Borneo.* II, p. 34.

[←388]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 103.

[←389]

ROSCOE, J. Twenty-five years in East Africa. Pp. 150-151.

[←390]

HOBLEY, C. W. *Bantu beliefs and magic*. P. 107.

[←391]

VAN WING, R. P. *Études Bakongo*. Pp. 276-277. Cf. com os Veddas, do Ceilão: " Leva um certo tempo para que o morto (*spirit*) se torne um *yaka*. Parece que, propriamente falando, a palavra *yaka* não deve se aplicar ao morto nos primeiros dias após o *spirit* ter deixado o corpo. Nesse curto período, deve-se empregar a expressão *prana karaya* (aquele que vive), pois ele ainda não entrou no estado designado pelo termo *yaka*". SELIGMANN, C. G. *The Veddas.* Pp. 132-133.

[←392]

Ibidem. Pp. 283-284.

[←393]

IRLE, J. *Die Herero*. Pp. 130, 198.

[←394]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 110 (nota).

[←395]

REHSE, H. Kiziba. Land und Leute. P. 121.

[←396]

TAUXIER, L. *Le noir du Yatenga*. P. 351.

[←397]

GRUBB, W. B. An unknown people in an unknown land. P. 116.

[←398]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians*. P. 226.

[←399]

Ibidem. P. 253.

[←400]

Podemos ver os detalhes em HERTZ, R. La représentation collective de la mort in *L'Année sociologique*. X, p. 120 e seg.

[←401]

Tom Petrie's Reminiscences of early Queensland. P. 31.

[←402]

ROTH, W. E. Ethnological studies among the North-West-Central Queensland aborigines. Nº 289, pp. 164-165.

[←403]

SPEISER, F. Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln. Pp. 312-313.

[←404]

SMYTH, R. Brough. *The aborigines of Victoria*. I, p. 126.

[←405]

Ibidem. I, p. 108.

[←406]

Annual Report. Papua. P. 124, 1912.

[←407]

Le Jeune, Pe. Relations de la Nouvelle-France (1634). Paris, p. 20, 1635.

[←408]

Le Jeune, Pe. Relations de la Nouvelle-France (1637). Paris, p. 56, 1638.

[←409]

LANDTMAN, G. In BEAVER. *Unexplored New-Guinea.* P. 304, 2ª Ed.

[←410]

RILEY, E. B. Among Papuan head-hunters. P. 167.

[←411]

HUETING, A. De Tobeloreezen in hun denken en doen in *Bijdragen tot de taal-land en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. P. 147, 1992.

[←412]

MILNE, Leslie. The home of an eastern clan. P. 294.

[←413]

LINDBLOM, G. *The Akamba*. Pp. 183-184.

[←414]

Areca. (Nota do tradutor)

[←415]

RIEDEL, J. S. F. De sluik en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua. P. 267.

[←416]

BOTH, W. E. An introductory study of the arts, crafts, and customs of the Guiana Indians in *E. B.* XXXVIII, p. 640.

[←417]

COLBACCHINI, Pe. A. *I Bororos orientali.* P. 156.

[←418]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* Pp. 260, 263.

[←419]

Ibidem. P. 309 (Nota 1).

[←420]

PARKINSON, R. Dreissig Jahre in der Südsee. P. 308.

[←421]

Ibidem. Pp. 404-405.

[←422]

Annual Report. Papua. P. 117, 1913.

[←423]

Fox, C. E. e DREW, F. H. Beliefs and tales in San Cristoval in *J. A. I.* XLV, p. 166, 1915.

[←424]

LANDTMAN, G. *The folktales of the Kiwai Papuans*. P. 285. Cf. ibid. P. 509.

[←425]

Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits. V, p. 41.

[←426]

LANDTMAN, G. The folktales of the Kiwai Papuans. P. 381.

[←427]

BEST, Elsdon. *The Maori*. II, p. 75.

[←428]

KRUYT, A. C. *De Bare sprekende Toradja's*. II, p. 125.

[←429]

WHITEHEAD, G. *In the Nicobar Islands.* Pp. 205-206.

[←430]

Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits. V, p. 298 (citando GILL, W. W. Life in the southern isles. P. 267).

[←431]

RILEY, E. B. Among Papuan head-hunters. P. 88.

[←432]

NIEUWENHUIS, A. W. *Quer durch Borneo.* II, 324.

[←433]

SPEISER, F. Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln. Pp. 205-214.

[←434]

GILL, W. Savage life in Polynesia. P. 104.

[←435]

WALKER, Abade André. Funérailles chez les anciens Mpongoués in *Recherches congolaises*. VII, p. 99, 1925.

[←436]

BOGORAS, W. *The Chukchee*. P. 519.

[←437]

KARSTEN, B. Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador in *E. B. Bulletin.* 79, p. 46.

[←438]

KARSTEN, B. Der Ursprung der indianischen Verzierung in Süd-Amerika in *Zeitschrift für Ethnologie*. XLVIII, p. 204, 1916 (nota 2).

[←439]

RIEDEL, J. G. F. De sluik en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua. P. 288.

[←440]

NANSEN, Fr. *Eskimo life*. Pp. 108-109.

[←441]

THALBITZER, W. Ethnographical collections from East Greenland in *Meddelelser ont Grönland*. XXIX, p. 524.

[←442]

von HAGEN, G. Die Bana (Kamerun) in *Bässler-Archiv.* II, p. 108, 1911.

[←443]

Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits. VI, pp. 127-128.

[←444]

Ibidem. P. 251.

[←445]

Keber parece __ como acontece geralmente com termos genéricos deste tipo __ que não sofreu a mesma elaboração lógica que nossos conceitos e é empregado indiferentemente como substantivo e como adjetivo.

[←446]

Ibidem. IV, p. 159.

[←447]

SELIGMANN, C. G. The Melanesians of British New-Guinea. P. 13, nota 2.

[←448]

MACDONALD, D. *Africana.* I, pp. 108-109.

[←449]

THURNWALD, R. Ermittelungen über Eingeborenenrechte der Südsee in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*. XXXIII, p. 346.

[←450]

WILLIAMS, F. E. The natives of the Purari delta. Territory of Papua in *Anthropology Report.* Nº 5, p. 219.

[←451]

GRUBB, W. B. An unknown people in an unknown land. Pp. 122-123.

[←452]

DOBRIZHOFFER, M. *Historia de Abiponibus*. II, pp. 294-295.

[←453]

NORDENSKIÖLID, Er. Die religiösen Vorstellungen der Itonoma-Indianer in Bolivia in *Zeitschrift für Ethnologie*. XLVII, pp. 106-107, 1915.

[←454]

NORDENSKIÖLD, Er. Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika. P. 308.

[←455]

SPEISER, F. Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks Inseln. P. 320.

[←456]

Cf. Lévy-Bruhl, Lucien. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Pp. 388-393. Cf. SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 62.

[←457]

SMYTH, R. Brough. The aborigines of Victoria. I, p. 119. Cf. EYLMANN. Die Eingeborenen Süd-Australien. P. 232.

[←458]

Ibidem. II, p. 273.

[←459]

GRUBB, W. B. An unknown people in an unknown land. P. 124.

[←460]

NASSAU, W. H. *Fetishism in West Africa*. P. 234.

[←461]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 116.

[←462]

RASMUSSEN, Kn. *The people of the Polar North.* Pp. 397, 300, 303. Cf. p. 336.

[←463]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering Strait in *E. B.* XVIII, p. 423.

[←464]

NEUHAUSS, R. *Deutsch Neu-Guinea.* III, p. 102.

[←465]

Extract from E. H. Man's Report on the Penal Settlement in Nancowry harbor. Census of India. III, p. 193, 1901.

[←466]

MELLAND, F. H. *In witch-bound Africa.* Pp. 206-207 e p. 221.

[←467]

ROSCOE, J. Twenty-five years in East Africa. p. 87.

[←468]

PECHUËL-LOESCHE. *Die Loango-Expedition.* III, 2, p. 338.

[←469]

TALBOT, P. A. *Life in southern Nigeria*. Pp. 60-61.

[←470]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor)

[←471]

MILNE, Leslie. The home of an eastern clan. P. 341.

[←472]

KINGSLEY, M. *West African studies.* P. 487.

[←473]

NORDENSKIÖLD, Er. Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika. P. 297.

[←474]

Tom Petrie's Reminiscences of early Queensland. P. 30.

[←475]

MURRAY, J. H. P. *Papua.* Pp. 216-217.

[←476]

KRUYT, A. C. *De Bare sprekende Toradja's.* I, Pp. 255-256.

[←477]

JUNOD, H. A. *The life of a South-African tribe*. II, pp. 470-471.

[←478]

MELLAND, F. H. *In witch-bound Africa.* Pp. 214-215.

[←479]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 95.

[←480]

JOHNSTON, Sir H. H. *George Grenfell and the Congo.* II, pp. 660-661.

[←481]

TALBOT, P. A. *Life in southern Nigeria*. P. 63.

[←482]

GRUBB, W. B. An unknown people in an unknown land. P. 264.

[←483]

Ibidem. Pp. 266-267.

[←484]

MILNE, Leslie. The home of an eastern clan. P. 292.

[←485]

Mudando o que deve ser mudado. (Nota do tradutor).

[←486]

HOLMES, J. H. *In primitive New-Guinea*. P. 162.

[←487]

GILL, W. W. *Life in the southern isles*. Pp. 202-203.

[←488]

SPEISER, F. Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln. P. 318.

[←489]

SKEAT, W. *Malay magic.* P. 73.

[←490]

STEFANSSON, V. The Stefánsson-Anderson Expedition in *American Museum of Natural History, Anthropological Papers.* XIV, p. 375.

[←491]

NELSON, E.W. The Eskimo about Bering Strait in *E. B.* XVIII. Pp. 364-365.

[←492]

SAGARD. Le grand voyage au pays des Hurons. Pp. 233-234, 1632.

[←493]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, P. 96.

[←494]

DEMPWOLFF, O. Eine Gespenstergeschichte aus Graged, Deutsch Neu-Guinea in *Zeitschrift für Kolonialsprachen*. IX, pp. 120-131.

[←495]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* Pp. 179-180.

[←496]

Ibidem. P. 268.

[←497]

Ibidem. P. 187.

[←498]

Fox, C. E. e DREW, F. H. Beliefs and tales of San Cristoval in *J. A. I.* XLV, p. 161, 1915.

[←499]

Ibidem. Pp. 161-162. Cf. *supra*, cap. IV.

[←500]

BROWN, G. Melanesians and Polynesians. Pp. 170-171.

[←501]

TURNER, G. *Nineteen years in Polynesia*. Pp. 233-234.

[←502]

Epp, T. Schilderungen aus holländisch Ostindien. Citado por KRUYT, A. C. Hel animisme in den indischen Archipel. Pp. 189-190.

[←503]

KRUYT, A. C. Hel animisme in den indischen Archipel. P. 198.

[←504]

RIEDEL, J. G. F. De sluik en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua. P. 281.

[←505]

KRUYT, A. C. Hel animisme in den indischen Archipel. P. 176.

[←506]

KRUYT, A. C. *De Bare sprekende Toradja's*. II, p. 256.

[←507]

EVANS, I. Studies in religion, folklore and custom of British N. Borneo and the Malay Peninsula. Pp. 38-39.

[←508]

HUTTON, J. H. *The Angami Nagas*. P. 397.

[←509]

MILLS, J. P. *The Lhota Nagas.* Pp. 118-119.

[←510]

DÖHNE, J. L. *A Zulu-Kafir dictionary*. P. 140.

[←511]

CALLAWAY. *The religious system of the Amazulu.* Pp. 200-201 e pp. 196-197.

[←512]

WANGEMANN. Die Berliner Mission ira Zululande. P, 17.

[←513]

KROPF, A. *Das Volk der Xosa-Kaffern*. Pp. 158-159.

[←514]

CALLAWAY. The religious system of the Amazulu. Pp. 134-135.

[←515]

SPECKMANN, F. Die Hermannsburger Mission in Afrika. Pp. 165-166.

[←516]

JUNOD, H A. *Les Ba-ronga.* Pp. 392-393.

[←517]

Ibidem. Pp. 397-398.

[←518]

CASALIS, E. *Les Bassoutos.* P. 259.

[←519]

LINDBLOM, G. *The Akamba.* P. 119.

[←520]

Ibidem. P. 180.

[←521]

Cf., *supra*, Introdução.

[←522]

ALPINE, A. G. Mac. Tonga religious beliefs and customs in *Journal of the African Society*. V, pp. 264-267, 1906.

[←523]

SMITH, E. W. The religion of the lower races. P. 32. Cf. JUNOD, H. A. The life of a South-African tribe. II, p. 250.

[←524]

Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits. V, pp. 355-356.

[←525]

PABKINSON, B. Dreissig Jahre in der Südsee. P. 187.

[←526]

BEST, Elsdon. *The Maori.* I, pp. 314-316.

[←527]

HARDELAND, A. Dayaksch-Deutsches Wörterbuch. P. 308.

[←528]

HUTTON, J. H. *The Sema Nagas.* P. 211.

[←529]

DENNESS, J. The life of the Copper Eskimo. The Canadian arctic Expedition. XII, pp. 177-178, 1913-1918.

[←530]

WILLOUGHBY, W. C. *Race problems in the new Africa*. Pp. 65-66.

[←531]

BARRETT, S. A. *The Cayapa Indians of Ecuador*. II, p. 352.

[←532]

WARNECK, J. *Die Religion der Batak*. P. 74.

[←533]

PITT-RIVERS, G. L. F. Aua Island. Ethnographical and sociological features of a South Sea pagan society in *J. A. L.* XLV, p. 434, 1925.

[←534]

SCHADEE, W. C. Het familieleben en familierecht der Dajaks van Landak en Tajan in Bijdragen lot de taal-land, en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. P. 413, 1910.

[←535]

KRUYT, A. C. Hel animisme in den indischen Archipel. P. 380.

[←536]

ROSCOE, J. *The Bagesu*. Pp. 148-149.

[←537]

ROSCOE, J. Twenty-five years in East Africa. P. 148.

[←538]

BREWSTER, A. B. *The hill tribes of Fiji*. P. 69.

[←539]

CALONNE-BEAUFAICT, A. de. *Les Ababua*. P. 76.

[←540]

RATTRAY, Captain R. S. *Ashanti.* P. 80.

[←541]

WARNECK, Joh. *Die Religion der Batak*. P. 15.

[←542]

ROSCOE, J. *The Banyankole*. P. 108.

[←543]

THOMAS, N. W. Notes on Edo burial customs in *J. A. I.* L, p. 379, 1920.

[←544]

GUTMANN, Br. Denken und Dichten der Dschagga-Neger. P. 128.

[←545]

Lamberville, Pe. De. *Relations de la Nouvelle France.* LXII pp. 62-64. Ed. Thwaites, 1682.

[←546]

Ibid. LIV, pp. 92-94, 1669-1670.

[←547]

HENNEPIN, Pe. L. *Description de la Louisiane.* P. 94, 1687.

[←548]

Mercier, Pe. Le. Relations de la Nouvelle-France (Relation des Hurons), 1637. P. 121. Paris, 1638.

[←549]

Relations de la Nouvelle-France en l'année 1638 et 1639. Pp. 110-111, Paris, 1640.

[←550]

CARVER, J. Voyage dans l'Amérique septentrionale. Pp. 306-307.

[←551]

RAUM, J. Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro in *Archiv für Religionswissenchaft.* XIV, p. 179, 1911.

[←552]

GUTMANN, Br. Denken und Dichten der Dschagga-Neger. Pp. 81-82.

[←553]

Christeller. *Missions évangéliques*. LXVII, p. 26, 1902.

[←554]

Christeller. *Missions évangéliques*. LXXVI, p. 205.

[←555]

ROTH, Ling. *The natives of Sarawak.* I, p. 213.

[←556]

GRUBB, W. B. An unknown people in an unknown land. P. 120.

[←557]

GOLDIE. Maori medical lore in *Transactions of the New-Zealand Institute.* XXVII, p. 88, 1904.

[←558]

ROSCOE, J. Twenty-five years in East Africa. P. 147.

[←559]

Ibidem. P. 174.

[←560]

HODSON, T. C. Mortuary ritual and eschatological beliefs among the hill tribes of Assam in *Archiv für Religionswissenschaft*. XII, 4, pp. 454-455.

[←561]

ROTH, W. E. Ethnological studies among the N. W. Central Queensland aborigines. Nº 279, p. 161.

[←562]

Ibidem. № 291, p. 165.

[←563]

STREHLOW, C. Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral-Australien in *Veröffentlichungen aus dem städtischen Völkermuseum.* Frankfurt am Main, II, p. 7.

[←564]

CODRINGTON, R. H. *The Melanesians.* P. 278.

[←565]

Ibidem. Pp. 260-261.

[←566]

SPEISER, F. Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln. P. 323.

[←567]

Berichte der rheinischen missionsgesellschaft. P. 102, 1882.

[←568]

BATCHELOR. *The Ainu of Japan.* P. 226.

[←569]

FÜLLEBORN, Fr. Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet. Deutsch Ost Afrika. IX, p. 323.

[←570]

GUTMANN, Br. Denken und Dichten der Dschagga-Neger. P. 128.

[←571]

CASALIS, E. *Les Bassoutos*. P. 258.

[←572]

LINDBLOM, G. *The Akamba.* P. 182.

[←573]

Reports of the Cambridge expedition Io Torres straits. V, pp. 83-85

[←574]

Ibidem. V, p. 319.

[←575]

NEUHAUSS, R. *Deutsch Neu-Guinea.* III, pp. 164-165.

[←576]

Stefánsson, V. *My life with the Eskimo.* Pp. 394-400.

[←577]

Ibidem. P. 399. Cf. Stefánsson, V. The Stefánsson-Anderson arctic expedition in *American Museum of Natural History - Anthropological Papers.* XIV, p. 282.

[←578]

CHARLEVOIX. Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale. III, p. 289.

[←579]

STEFANSSON, V. *The Stefánsson-Anderson arctic expedition*. *Op. cit.,* p. 202. O mesmo é dito por Hardeland: “A palavra *ara* __ “nome” __ é tratada como uma pessoa. Pergunta-se: “Quem é seu nome?” *Versuch einer Grammatik der Dayakschen Sprache*. P. 110.

[←580]

Ibidem. Pp. 286-287.

[←581]

Stefánsson, V. My life with the Eskimo. P. 402.

[←582]

Stefánsson, V. The Stefánsson-Anderson arctic expedition. P. 339.

[←583]

Ibidem. Pp. 357-358.

[←584]

Ibidem. P. 363.

[←585]

Ibidem. P. 339.

[←586]

Ibidem. P. 389.

[←587]

RASMUSSEN, Kn. The people of the Polar North. P. 116.

[←588]

TURQUÉTIL, Mgr A. (O. M. I.). Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson in *Anthropos.* XXI, 3-4, p. 421, 1926.

[←589]

HAWKES, E. W. The Labrador Eskimo in Geological Survey of Canada. Memoir 91. P. 112.

[←590]

STELLER. Beschreibung von dem Lande Kamtchatka. P. 353.

[←591]

BOGORAS, W. *The Chukchee*. P. 512.

[←592]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering Strait in *E. B*. XVIII, p. 377 e p. 424.

[←593]

Ibidem. Pp. 363-364.

[←594]

Ibidem. P. 377.

[←595]

Cf. *supra*, cap. IX.

[←596]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering Strait in *E. B.* XVIII, pp. 489-490.

[←597]

Le Jeune. Relations de la Nouvelle-France (1634). Paris, p. 412, 1635.

[←598]

DOBRIZHOFFER, M. *Historia de Abiponibus.* II, p. 226.

[←599]

WALLMANN. Leiden und Freuden Rheinischer Missionare. P. 187.

[←600]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, p. 17.

[←601]

NEUHAUSS, R. *Deutsch Neu-Guinea.* III, pp. 517-518.

[←602]

SAVILLE, W. J. V. *In unknown New-Guinea.* P. 300.

[←603]

Cf. *supra,* cap. VII.

[←604]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. I, pp. 365-368.

[←605]

SMITH e DALE. The ila-speaking peoples of northern Rhodesia. II, pp. 125-128.

[←606]

Ibidem. II, p. 153.

[←607]

Ibidem. II, p. 154.

[←608]

Ibidem. II, p. 155.

[←609]

Ibidem. II, p. 157.

[←610]

Ibidem. II, pp. 158-159.

[←611]

Cf. *supra,* cap. VI.

[←612]

ROSCOE, J. *The Bagesu.* P. 24.

[←613]

Ibidem. P. 59.

[←614]

Ibidem. Pp. 104-105.

[←615]

Ibidem. P. 106.

[←616]

Ibidem. Pp. 77-79.